

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Eloise da Silveira Petter Damázio

**COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE DA
(*ANTHROPOS*)LOGIA JURÍDICA:
DA UNI-VERSALIDADE A PLURI-VERSALIDADE
EPISTÊMICA**

Tese submetida à banca de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Direito.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Thais Luzia Colaço

Florianópolis

2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

D155c Damázio, Eloise da Silveira Petter
Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia
jurídica [tese] : da uni-versalidade a pluri-versalidade
epistêmica / Eloise da Silveira Petter Damázio ; orientadora,
Thaís Luzia Colaço. - Florianópolis, SC, 2011.
295 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,
Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em
Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Direito e antropologia. 3. Etnologia
jurídica. 4. Epistemologia. I. Colaço, Thaís Luzia. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Direito. III. Título.

CDU 34



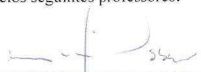
Programa de Pós-Graduação em Direito
Universidade Federal de Santa Catarina
Centro Ciências Jurídicas
Campus Universitário - Trindade
Caixa Postal 476
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil
Telefone: (48) 3721-9287 / Fax: (48) 3721-9733
E-mail: seccpgd@ccj.ufsc.br
Site: <http://www.ppgd.ufsc.br/>


“Colonialidade e decolonialidade da anthropos(logia) jurídica: da uni-versalidade e pluri-versalidade epistêmica”


Eloise da Silveira Petter Damázio

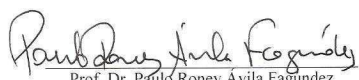
Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes professores:



Prof.ª Dr.ª Thaís Luzia Colaço
Orientadora


Prof.ª Dra. Raquel Fabiana Lopes
Späremberger
Membro


Prof. Dr. Antonio José Guimarães Brito
Membro


Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer
Membro


Prof. Dr. Paulo Roney Ávila Fagundes
Membro


Prof. Dr. Luiz Otávio Pimentel
Coordenador do PPGD

FLORIANÓPOLIS, (SC) DEZEMBRO DE 2011.

Ao Júnior, pelos longos debates “intelectuais” e pela ajuda em todos os momentos deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram para a realização desta pesquisa, principalmente:

À professora Thais Luzia Colaço, pela orientação, mas acima de tudo, pela confiança e amizade.

À professora Raquel Fabiana Lopes Sparemberger, pelo apoio decisivo durante esta longa caminhada.

Ao professor Antonio Carlos Wolkmer, pela sua disponibilidade em ajudar, pelo seu conhecimento e sabedoria, um verdadeiro exemplo para os que se dedicam à pesquisa acadêmica.

Meus sinceros agradecimentos também aos professores:

José Isaac Pilati.

Paulo Roney Ávila Fagúndez.

Ubaldo Cesar Balthazar.

Antônio José Guimarães Brito.

Um agradecimento especial à Capes e ao CNPq, instituições que apoiaram na minha formação, propiciando a realização deste trabalho.

*América es el largo camino de los indios.
Ellos son estas cumbres y aquel valle
y esos montes callados perdidos en la niebla y
aquel maizal dorado.
Y el hueco entre las piedras, y la piedra desierta.
Desde todos los sitios nos están contemplando los
indios.
Desde todas las altas cumbres nos vigilan.
Ha engordado la tierra con la carne del indio.
Su sombra es centinela de la noche de América.
Los cóndores conocen el silencio del indio.
Y su grito quebrado duerme allá en los abismos.
Dondequiera que vamos está presente el indio.
Lo respiramos. Lo presentimos andando sus
comarcas.
Quechua, aymara, tehuelche, guarán o mocoví.
Chiriguano o charrúa, chibcha, mataco o pampa.
Ranquel, arauco, patacón, diaguita o calchaquí.
Omahuaca, atacama, tonocotés o toba.
Desde todos los sitios nos están contemplando los
indios.
Porque América es eso: un largo camino de
indianidad sagrada.
Entre la gran llanura, la selva y la piedra alta.
Y bajo la eternidad de las constelaciones.
Sí. América es el largo camino de los indios.
Y desde todos los sitios nos están contemplando.*

Atahualpa Yupanqui

RESUMO

A decolonialidade enquanto projeto político e epistêmico implica uma análise da relação entre conhecimento e colonialidade. Trata-se de um lugar de crítica da epistemologia eurocêntrica e, desta maneira, dos discursos coloniais. Além disso, a decolonialidade também diz respeito à emergência de distintos saberes que surgem a partir de diferentes espaços de pensamento. Seguindo essa perspectiva, buscaremos neste trabalho discutir a decolonialidade do conhecimento no âmbito jurídico, problematizando especificamente a relação colonial de conhecimento que a partir de um *locus* de enunciação privilegiado, subalterniza saberes. Nesse sentido, será analisado como essa relação de conhecimento, pautada no que explicaremos ao longo do texto como “(*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial”, se sustenta a partir de determinada lógica epistêmica. Esta lógica se torna evidente na ideia de que alguns produzem o verdadeiro conhecimento (universal, neutro, justo e bom para todos), enquanto “outros” (que chamaremos de *anthropos*) são inferiores e assim devem receber e acatar esse conhecimento. Defendemos a tese de que para existir um real processo decolonial é indispensável a decolonialidade da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial. Isso significa que para decolonizar a sociedade, o direito, o estado, a democracia, por exemplo, não é suficiente apenas a inclusão ou reconhecimento dos “outros” e dos seus saberes. É necessário a problematização da própria lógica epistêmica subalternizadora. Entretanto este questionamento deve surgir a partir do *anthropos*, ou seja, daqueles que foram historicamente subalternizados. Ao evidenciarmos tais questões procuramos “abrir” as portas para os saberes jurídicos “outros”, possibilitando assim a emergência da pluri-versalidade epistêmica. Esta proposta pretende se constituir como uma contribuição para pensar/atuar a partir de uma nova leitura do conhecimento, diversa, plural e multifacetada, contrapondo-se, portanto, à postura eurocêntrica que domina as ciências sociais em geral, inclusive as jurídicas.

Palavras-chave: Decolonialidade. (*Anthropos*)logia jurídica moderno/colonial. Conhecimento. *Locus* de enunciação. Saberes subalternizados.

ABSTRACT

The decoloniality as an epistemic and political project represents an analysis of the relationship between knowledge and coloniality. It is a place of critical of eurocentric epistemology and thus, of the colonial discourses. Moreover, the decoloniality is also about the emergence of different knowledge that arise from different spaces of thought. From this perspective, we will seek in this thesis discuss the decoloniality of knowledge in the juridical context, specifically problematizing the colonial relationship of knowledge. This relation comes from a privileged *locus* of enunciation, subordinating knowledge. In this sense, will be analyzed how this knowledge relationship, based on which we explain throughout the text as a legal (*anthropos*)logy modern/colonial, is sustained over a certain epistemic logic. The logic of knowledge becomes evident in the idea that some people build true knowledge (universal, neutral, fair and good for all), while “others” (we will call *anthropos*) while others are inferior and thus should receive and accept this knowledge. We defend the thesis that to be a real decolonial process is essential the decoloniality of the legal (*anthropos*)logy modern/colonial. This means that for decoloniality of society, law, state, democracy, for example, is not enough to the inclusion or recognition of “other” and their knowledge. It is important to the problematization of the epistemic logic that subordinated, however this question should arise from the *anthropos*, ie, those who have been historically subordinated. By exposing these issues we intend to “open” the doors for the “others” legal knowledge, allowing the emergence of epistemic pluri-versality. This proposal aims to establish itself as a contribution for think/act from a new understanding of knowledge, diverse, plural and multifaceted, against eurocentric posture that dominates the social sciences, including the legal sciences.

Keywords: Decoloniality. Legal (*anthropos*)logy modern/colonial. Knowledge. *Locus* of enunciation. Subalternized knowledges.

RESUMEN

La decolonialidad mientras proyecto político y epistémico implica un análisis de la relación entre conocimiento y colonialidad. Es un lugar de crítica de la epistemología eurocéntrica y, por lo tanto, de los discursos coloniales. Además, la decolonialidad también se relaciona con la emergencia de distintos saberes que provienen desde diferentes espacios del pensamiento. Bajo esa perspectiva, buscaremos en este trabajo discutir la decolonialidad del conocimiento en el ámbito jurídico, problematizando específicamente la relación colonial del conocimiento que desde un *locus* de enunciación privilegiado subalterniza saberes. En ese sentido, será analizado como esa relación de conocimiento, pautada en lo que explicaremos a lo largo del texto como “(*anthropos*)logía jurídica moderno/colonial”, se sostiene desde determinada lógica epistémica. Ésta lógica se vuelve evidente en la idea de que algunos producen el verdadero conocimiento (universal, neutral, justo y bueno para todos), mientras “otros” (que llamaremos de *anthropos*) son inferiores y así deben recibir y acatar ese conocimiento. Nosotros sostenemos que para existir un verdadero proceso decolonial es indispensable la decolonialidad de la (*anthropos*)logía jurídica moderno/colonial. Eso significa que para decolonizar la sociedad, el derecho, el estado, la democracia, por ejemplo, no es suficiente apenas la inclusión o reconocimiento de los “otros” y de suyos saberes. Es necesario la problematización de la propia lógica epistémica subalternizadora, mientras este cuestionamiento debe surgir a partir del *anthropos*, o sea, de aquéllos que fueron históricamente subalternizados. En el tratamiento de temas tales buscamos “abrir” las puertas para los saberes jurídicos “otros”, posibilitando así la emergencia de la pluri-versalidad epistémica. Esta propuesta busca representar una contribución para pensar/actuar desde una nueva lectura del conocimiento, distinta, plural y multifacetada, contraponiéndose, por lo tanto, la postura eurocéntrica que ha dominado las ciencias sociales en general, incluso las jurídicas.

Palabras Claves: Decolonialidad. (*Anthropos*)logía jurídica moderno/colonial. Conocimiento. *Locus* de enunciación. Saberes subalternizados.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
PARTE 1: MODERNIDADE, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE.....	29
1 A RELAÇÃO DE CONHECIMENTO HUMANITAS/ANTHROPOS: UNI-VERSALIDADE E PLURI-VERSALIDADE EPISTÊMICA.....	31
1.1 UNI-VERSALIDADE EPISTÊMICA: <i>HUMANITAS</i> (SUJEITO) E <i>ANTHROPOS</i> (OBJETO)	31
1.2 A PLURI-VERSALIDADE EPISTÊMICA: PENSAMENTO DE FRONTEIRA E FERIDA COLONIAL	40
1.3 O SABER QUE SURGE A PARTIR DO <i>ANTHROPOS</i> : WAMAM POMA, CÉSAIRE E FANON	49
1.4 ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS: A UNI-VERSALIDADE QUESTIONADA E OS CAMINHOS ABERTOS PARA A PLURI-VERSALIDADE.....	61
2 A LÓGICA DA COLONIALIDADE, A RETÓRICA DA MODERNIDADE E A DECOLONIALIDADE	77
2.1 O SISTEMA-MUNDO MODERNO/COLONIAL: CENTRO E PERIFERIAS	77
2.3 MODERNIDADE/COLONIALIDADE: DOIS LADOS DE UMA MESMA MOEDA	90
2.4 A MATRIZ DE PODER COLONIAL: CLASSIFICAÇÃO “RACIAL” DA HUMANIDADE	101
2.5 A DECOLONIALIDADE E OS SABERES PLURIVERSAIS....	109
3 COLONIALIDADE E CONHECIMENTO: A CONSTITUIÇÃO DE UM <i>LOCUS</i> DE ENUNCIÇÃO PRIVILEGIADO.....	114
3.1 DISCURSO, VERDADE E SABERES SUJEITADOS.....	114
3.2 OS DISCURSOS COLONIAIS E O ORIENTALISMO	125
3.3 O UNIVERSAL ABSTRATO: TEO-POLÍTICA E EGO-POLÍTICA DO CONHECIMENTO	132
3.4 O “PONTO ZERO” DO CONHECIMENTO E O SUJEITO DES-LOCALIZADO	141

PARTE 2: A (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA MODERNO/COLONIAL	154
--	------------

4 O ESTABELECIMENTO DA (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA MODERNO/COLONIAL: OS DEBATES DO SÉCULO XVI..... 156

4.1 A (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA: CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE.....	156
4.2 FRANCISCO DE VITÓRIA: OS ÍNDIOS, O “DIREITO DAS GENTES” E A GUERRA JUSTA.....	161
4.3 OS DEBATES DE VALLADOLID ENTRE SEPÚLVEDA E LAS CASAS: HUMANIDADE E BARBÁRIE.....	173

5 A ANTROPOLOGIA JURÍDICA E A (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA MODERNO/COLONIAL: DE PRIMITIVOS A SUBDESENVOLVIDOS 188

5.1 O PROJETO ILUMINISTA DAS CIÊNCIAS DO HOMEM E O SURGIMENTO DA “ANTROPOLOGIA”: EVOLUÇÃO E RACISMO	188
5.2 ANTROPOLOGIA E CULTURA: A NEGAÇÃO DA SIMULTANEIDADE.....	201
5.3 A ANTROPOLOGIA JURÍDICA E AS RELAÇÕES COLONIAIS DE CONHECIMENTO: CIVILIZAR E DESENVOLVER.....	207

6 A EMERGÊNCIA DA PLURI-VERSALIDADE EPISTÊMICA E A DECOLONIALIDADE DA (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA MODERNO/COLONIAL 222

6.1 O MULTICULTURALISMO OFICIAL E A ENTRADA EM CENA DO “ÍNDIO PERMITIDO”	222
6.2 A INTERCULTURALIDADE, O DISCURSO DO ESTADO PLURINACIONAL E DA DESCOLONIZAÇÃO.....	233
6.3 DECOLONIALIDADE DA (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA: FORMAS “OUTRAS” DE CONHECIMENTO	244

CONCLUSÃO 266

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 274

INTRODUÇÃO

Muitos pensadores provenientes de diversas áreas refletem sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. A colonização não diz respeito apenas à administração colonial direta sobre determinadas áreas do mundo, mas refere-se a uma estrutura de dominação que inclui a dimensão do conhecimento. Nesse sentido fala-se em colonialidade e não apenas de colonialismo.

Hegemonicamente, os discursos “ocidentais”¹ (científicos, jurídicos, políticos) são considerados como “universais” e, assim, válidos para todo planeta, diferentes dos saberes “outros” (indígenas, orientais e africanos) que são tratados como saberes menores, locais, incompletos, míticos, ou seja, inferiores. Estas novas pesquisas se dirigem para a crítica de tais discursos coloniais e assim proporcionam uma reflexão sobre o controle epistêmico que possibilitou e continua possibilitando a existência de um sistema de conhecimento que atua reforçando a superioridade de determinados povos e conhecimentos em detrimento de outros.

Tais teorizações são conhecidas como estudos pós-coloniais e decoloniais², estes últimos no âmbito da América Latina.

Trata-se não apenas de um campo exclusivamente acadêmico, mas, sobretudo, de uma nova tendência política e epistemológica. Envolve vários atores sociais e reflete o desenrolar de um processo que permite não apenas a crítica dos discursos “ocidentais” e dos modelos

¹ Nesta tese utilizaremos profusamente das “aspas” como também dos parêntesis (...). Nosso uso de tais recursos reflete e representa o seguinte, conforme Agamben (1999, p. 101-102), “[a]través das aspas, quem escreve toma as suas distâncias em relação à linguagem: elas indicam que um determinado termo não é tomado na acepção que lhe é própria, que o seu sentido foi modificado (citado, chamado para fora do seu campo habitual), sem, no entanto, ser completamente excluído da sua tradição semântica. [...] O termo colocado entre aspas é deixado em suspenso na sua história, é pesado, – ou seja, pelo menos de forma elementar, pensado. [...] A invasão das aspas trai também o mal-estar do nosso tempo face à linguagem: elas representam os muros – finos, mas intransponíveis – prisão que é para nós a palavra. No círculo que as aspas fecham à volta de um vocábulo ficou encerrado também o falante”.

² Preferimos utilizar o termo “decolonial” e não “descolonial”. O conceito em inglês é “*decoloniality*”, sobre esse termo existe um consenso entre os autores vinculados a essa perspectiva de estudo. Já com relação à tradução para espanhol e português não há uma posição unânime. Entretanto, preferimos o termo decolonial, pelos mesmos motivos que Walsh (2009, p. 15-16). A autora prefere utilizar o termo “decolonial”, suprimindo o “s” para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua.

explicativos modernos, como também a emergência de distintos saberes que surgem a partir de espaços “outros” de pensamento.

O presente trabalho de pesquisa se situa no interior deste tipo de reflexão e tem como marco teórico os estudos pós-coloniais e com maior destaque, os decoloniais. Com relação aos autores estudados, destacamos Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel e Edward Said.

Nosso intuito não é enfatizar as diferenças entre os estudos pós-coloniais e decoloniais, tampouco debater e polemizar a diferença de posicionamento entre os diversos autores que fazem parte deste campo de pesquisa, o que particularmente já constituiria um tema de estudo. Nossa intenção é nos valer desses estudos e de algumas ferramentas por eles proporcionadas (conceitos, reflexões) para atingir o objetivo desta tese. Por outro lado, é importante salientar que a perspectiva da colonialidade, como qualquer teorização, é apenas uma leitura e uma interpretação sobre o mundo, não é a única, tampouco a mais verdadeira. Entretanto é uma leitura que defendemos a partir das nossas intenções epistêmicas e políticas.

De forma coerente com o marco teórico escolhido, consideramos importante salientar que esta pesquisa não parte das ideias de neutralidade, objetividade e uni-versalidade de qualquer conhecimento, inclusive daquele que aqui será exposto.

De acordo com nossa formação (não apenas leituras, mas diálogos e experiências cotidianas), aprendemos que não existem trabalhos acadêmicos escritos por um observador que se posiciona acima da realidade. É importante saber que as produções discursivas surgem em determinado lugar e em determinado tempo. Não podemos, portanto, fugir para uma espécie de plano superior, puro e separado da realidade humana, que exigiria apenas um método (instrumento) certo para chegar a um conhecimento válido para todos.

Consideramos, por isso, que é importante antes de tratarmos sobre as intenções específicas com relação a esta tese, bem como, sobre sua estrutura expositiva, nos situarmos historicamente. Nesse ponto, é relevante explicar as influências teóricas que foram determinantes para a construção da presente pesquisa.

Nesta tese há um sujeito que não está separado do seu objeto de estudo, tampouco da realidade que o permeia. Trata-se de alguém que fala a partir de certo corpo e lugar, possui histórias, motivações políticas e éticas, bem como interesses para falar de determinada maneira e não

de outra. Nosso *locus* de enunciação³ é fundamental para determinar a maneira em que vivemos e concebemos nossas verdades, verdades que são locais, passageiras e marcadas pelo contexto político no qual estamos inseridos.

Quando iniciamos o curso de mestrado tínhamos como objetivo trabalhar com a pós-modernidade, já que esta perspectiva de pensamento fazia parte de nossas leituras no período da graduação. Deste momento provém nossa crítica a “verdade”, ao sujeito universal, aos discursos, as relações entre saber e poder, ao “direito” e ao estado (Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Giorgio Agamben, entre outros). Acreditamos que essa experiência nos proporcionou um “espírito crítico” e problematizador do que é considerado como certo e inquestionável.

Entretanto, com o decorrer da pós-graduação, várias experiências possibilitaram aberturas “outras” de pensamento.

As disciplinas de Pluralismo Jurídico e Antropologia Jurídica foram fundamentais neste contexto, sobretudo pelas novas ferramentas proporcionadas que ampliaram as antigas críticas sobre a “verdade”. Passamos a nos direcionar para o pensamento latino-americano e também aos estudos sobre a cultura (multiculturalismo e interculturalismo) e a questão da diferença e da alteridade (o “outro”, índio, negro, oriental).

Além das disciplinas, muitas outras vivências contribuíram para a ampliação desta perspectiva intelectual. Podemos salientar a participação em grupos de estudos, os contatos com professores e colegas, congressos e demais eventos, pesquisas na biblioteca e na internet. Além disso, vale destacar também as influências diárias proporcionadas fora do âmbito acadêmico, tal como, o convívio com a família e a comunidade. Tudo isso foi importante para que pudéssemos alargar os horizontes, saindo de uma visão somente europeia e pós-moderna e adentrando em questões mais “nossas”, latino-americanas, indígenas e africanas.

É nesse momento que acontece nosso primeiro encontro com os estudos pós-coloniais, principalmente com Edward Said. Aliado a ideia de que não existiria conhecimento neutro por parte das ciências, somou-se o fato de que as constituições dos saberes relacionavam-se com o

³ Utilizamos o conceito de *locus* de enunciação tal como é trabalhado por Walter Mignolo (2003), a ideia de um lugar de enunciação remete sempre a uma localização geopolítica e corpo-política do sujeito que fala. Trata-se, portanto, de um conceito útil para desmontar a ideia de uni-versalidade tanto do sujeito de conhecimento como do próprio conhecimento.

colonialismo, não considerado como uma experiência que tinha sido finalizada, mas que continuava presente nas relações de conhecimento, determinando a pretensa superioridade/inferioridade de certas pessoas e saberes.

Logo em seguida, descobrimos que aqui na América Latina também se pensava a partir de uma perspectiva semelhante a pós-colonialidade. Foi o primeiro contato com os estudos decoloniais.

As leituras de Walter Mignolo e Santiago Castro-Gómez foram muito importantes nesta nova fase, pois as questões relativas ao “índio”, a “América Latina” e o racismo novamente se faziam presentes, mas agora associadas à ideia de colonialidade e modernidade (como dois lados da mesma moeda). Neste ponto, passamos a entender o “jurídico” ou o “direito” não apenas pelo viés eurocêntrico e institucional, mas também como um discurso que além de moderno, também era colonial e, sendo assim, participava da lógica colonialista, subalternizando saberes.

A partir dessas histórias “outras” sobre o colonialismo, fortalecemos nossas aspirações políticas, éticas e epistêmicas, marcadas, sobretudo, pela experiência de ser mulher, brasileira e latino-americana. Tudo isso nos motivou a pensar, a pesquisar, a refletir e a elaborar este trabalho.

Diante de tantas possibilidades de pesquisa envoltas na temática da colonialidade, decidimos nos direcionar para a complexa relação entre a colonialidade, o conhecimento e os discursos jurídicos coloniais. Nesse sentido as três principais esferas de reflexão e estudo que nos motivaram desde o início da graduação até o doutorado estariam relacionadas e problematizadas em um trabalho “final” de tese.

Delimitamos o tema da pesquisa ao estabelecermos o problema central de nosso estudo:

Como decolonizar o conhecimento no âmbito jurídico, especificamente a relação colonial epistêmica que estabelece discursos jurídicos pretensamente universais e assim subalterniza os demais saberes?

Como hipótese, partimos da ideia de que a relação colonial epistêmica no âmbito jurídico está pautada no que denominamos como “(*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial”. Não se trata da antropologia jurídica, ou seja, da disciplina acadêmica que tradicionalmente é o estudo do “outro”, mas de uma forma de controle epistêmico que surgiu no século XVI e diz respeito à relação entre *humanitas* e *anthropos*, dois conceitos utilizados para se referir ao ser humano. Tal relação funciona estabelecendo um lugar privilegiado de

conhecimento que subalterniza os demais saberes. Ou seja, alguns (*humanitas*) possuem o poder de conhecer (o que é direito, o que é humanidade, por exemplo) e estabelecer universalmente as regras do conhecimento, os “outros” (*anthropos*), são os objetos desse conhecimento, ou aqueles que devem se adaptar aos padrões epistêmicos impostos. Deste modo, para decolonizar o conhecimento no âmbito jurídico, seria preciso decolonizar a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, mostrando sua constituição, sua permanência na época atual e analisando perspectivas epistêmicas que pudessem fraturar essa lógica subalternizadora de saberes.

Nosso objetivo principal foi responder a problemática estabelecida e assim analisar a hipótese acima descrita.

Defendemos a tese de que para decolonizar o conhecimento no âmbito jurídico não basta incluir saberes subalternizados na esfera dos estados e das constituições, seguindo a linha do multiculturalismo oficial. É preciso decolonizar a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial que se sustenta na pretensa ideia de que existem sujeitos universais (*humanitas*) que produziram discursos jurídicos universais. Trata-se da possibilidade de ir além do discurso jurídico moderno/colonial e pensar condições outras do jurídico. Significa vivenciar o “direito” não como um sistema fechado de normas jurídicas, pensado apenas a partir do “estado”, tampouco defender que conceitos como democracia, justiça e direitos humanos são entidades únicas definidas e válidas para todo o planeta.

Entretanto, para podermos nos mover nesta direção, precisamos nos distanciar da uni-versalidade epistêmica (e suas concepções de verdade, sujeito de conhecimento des-localizado e neutro, tempo linear, progresso, bem como as relações binárias tradicionais do pensamento filosófico) e nos direcionar para pluri-versalidade epistêmica. Esta diz respeito a uma outra visão de mundo pautada na geopolítica e na corporal política do conhecimento, nesse sentido o fundamental é afirmar os saberes construídos a partir de distintos corpos em diferentes localizações. Representa, portanto, a entrada em cena do “outro”, do *anthropos* e de suas formas de conhecimento “outras” em um processo decolonial da própria “lógica” epistêmica que dá suporte a colonialidade.

Delineamos a presente pesquisa buscando seguir um percurso metodológico decolonial. Do ponto de vista dos estudos decoloniais, as metodologias clássicas de pesquisa científica, fundadas sobre a filosofia e a epistemologia ocidental, estão intimamente relacionadas com a colonialidade do conhecimento. Neste caso, podemos citar o

racionalismo cartesiano representado pelo raciocínio dedutivo e o empirismo que parte do raciocínio indutivo. Descartes e Bacon, como muitos outros teóricos da modernidade, colaboraram para o estabelecimento de um arcabouço epistemológico eurocêntrico, delimitador das formas e modos de construção do conhecimento.⁴

Linda T. Smith, uma antropóloga Maori⁵ da Nova Zelândia, trabalha com a ideia de “descolonização de metodologias”. Descolonizar metodologias significa uma compreensão mais crítica dos pressupostos subjacentes, motivações e valores que motivam as práticas de investigação. Nesse sentido, concordamos com a autora ao defendermos que os pesquisadores precisam criticar seu próprio “olhar”.⁶

Diferente das metodologias clássicas de pesquisa científica, as metodologias decoloniais são pluralistas⁷ e se posicionam como uma ruptura desse tipo de pesquisa colonizadora que tem sido central para perpetuar a colonialidade em todos os seus aspectos. Há uma necessidade de produção de diferentes conhecimentos e estes devem se originar a partir de distintas abordagens e conceitos. Autores como Michel Foucault, Edward Said e Walter Mignolo são exemplos destas múltiplas perspectivas metodológicas.

Com relação ao nosso trabalho, o plano adotado para o desenvolvimento do tema não foi traçado como um caminho que alcançaria a “verdade” por meio da objetividade científica. Ou seja, não buscamos com este estudo chegar a um conhecimento universal, mas somos conscientes de que se trata de um saber local, político, comprometido. Nesse sentido, procuramos a partir do arcabouço teórico proporcionado pelos estudos pós-coloniais e decoloniais, problematizar

⁴ Neste trabalho, trataremos detalhadamente sobre a epistemologia eurocêntrica e sua relação com a colonialidade do conhecimento.

⁵ A população nativa da Nova Zelândia é designada como “Maori”.

⁶ É importante para esta discussão, o livro *Decolonizing Methodologies* de Linda T. Smith (1999). A primeira parte da obra aborda a história da pesquisa ocidental e realiza uma crítica dos pressupostos culturais por trás das pesquisas sustentadas pela cultura dominante colonial. A autora analisa a relação entre conhecimento, pesquisa e imperialismo analisando as diferentes maneiras pelas quais o imperialismo está presente nas disciplinas científicas e nas metodologias. A segunda parte centra-se na definição de uma nova agenda de pesquisa indígena que busca recuperar o controle sobre suas maneiras de conhecer e ser, visando assim uma práxis crítica para os povos ocidentais e não ocidentais.

⁷ Da mesma forma que Santos (2005, p. 22) acreditamos que “só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta [...] essa pluralidade de métodos só é possível mediante transgressão metodológica. Sendo certo que cada método só esclarece o que lhe convém e quando esclarece fá-lo sem surpresas de maior, a inovação científica consiste em inventar contextos persuasivos que conduzam à aplicação dos métodos fora do seu habitat natural”.

as pretensas “verdades universais” no âmbito jurídico, sendo que estas deveriam ser analisadas no interior das relações entre saber e poder. Com isso, buscamos identificar aberturas que possibilitassem um espaço de emergência dos saberes “outros” (nossos saberes) historicamente subalternizados.

Quando os “outros” tornam-se pesquisadores e não apenas pesquisados, a atividade e o imaginário de pesquisa se transformam. Com a presente investigação nos propomos a pensar a “partir dos” e “com os” autores estudados, no sentido de propiciar diálogos, questionamentos, rupturas e espaços de pensamento complexos e plurais. Nossa busca não é de um “saber sobre”, mas de um “saber para”, voltado para a vida concreta, local e não “mascarada” como abstrata.

Como qualquer “teoria” e discurso simplificam a realidade, é claro que a simplificação e a abstração também serão observadas neste texto, entretanto queremos deixar claro que estamos conscientes disso, ou seja, não pretendemos formular discursos completos, perfeitos e sem falhas. Muito pelo contrário, prezamos pelo movimento, pela leveza, ou seja, espaços de pensamento “abertos” constantemente modificados pelas experiências reais.

Esta pesquisa torna-se possível no interior de um curso de doutorado em “direito”. Entretanto não entendemos direito como “Direito”. Isto é, como uma categoria universal, fechada, um fenômeno único que poderá ser nomeado apenas por cientistas, pesquisadores ou pelo próprio estado. Mas, entendemos o “direito” e o “jurídico” como categorias abertas, construídas discursivamente. Estas podem tanto assumir uma feição colonial e subalternizadora de saberes, como também decolonial e transformadora, dependendo do contexto político e epistêmico que são utilizadas.

Há alguns trabalhos acadêmicos defendendo a descolonização do estado, do direito, da sociedade, há outros que se direcionam para a questão do conhecimento, porém não se pesquisou ainda sobre o aspecto epistêmico da decolonialidade no âmbito jurídico.

O ineditismo e a originalidade da tese se revelam, justamente, na discussão e aprofundamento que se fez sobre a correlação entre colonialidade, conhecimento e discursos jurídicos, apresentando uma nova maneira de abordar essa relação, a qual denominamos como (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial. A análise desta se dá desde seu surgimento no século XVI, com os debates jurídicos e teológicos sobre os índios, até a recente política do multiculturalismo oficial.

Inédita também é a proposta de decolonizar a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, pois argumentamos que para existir um real processo decolonial é necessário ir além do que normalmente se propõe como descolonização. É importante romper e fraturar com a política atual do conhecimento no âmbito jurídico não apenas por meio da inclusão de saberes “outros”, mas é necessário um processo contínuo de decolonialidade do próprio controle epistêmico que sustenta a subalternização de saberes.

O ineditismo da pesquisa se relaciona com sua relevância e necessidade para o momento histórico que estamos vivenciando, principalmente na América Latina. Trata-se de um momento em que as velhas certezas e categorias estão em crise, novos cenários e atores surgem no mundo político, jurídico e econômico.

Partindo da experiência zapatista, com destaque nos anos de 1990, visualizamos atualmente a entrada em cena de diferentes discursos e imaginários que surgem a partir dos movimentos sociais e indígenas. Multiculturalismo e interculturalidade, descolonização, estado plurinacional, novas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Trata-se de processos que indicam uma mudança de época com novas forças atuantes *desde abajo*.

Defendemos politicamente e justificamos esta pesquisa como espaço de pensamento e reflexão crítica do atual momento em que vivemos. Bem como, parte de uma nova postura acadêmica comprometida com a perspectiva de mudança da produção de saberes para formas mais plurais, múltiplas, mais politizadas e direcionadas “localmente”.

Esperamos que este trabalho colabore para divulgar o pensamento pós-colonial e decolonial no âmbito dos estudos jurídicos. Servindo, principalmente, como um suporte de reflexão para aqueles que se movem pelos estudos filosóficos, antropológicos, pluralistas e interculturais.

Com relação a sua estrutura expositiva, a tese está organizada em duas partes, cada qual composta por três capítulos, sendo que cada capítulo corresponde a um objetivo específico do trabalho.

Na primeira parte (Capítulos 1, 2 e 3) será tratada a relação entre modernidade, colonialidade e decolonialidade, com ênfase na questão do conhecimento.

O primeiro capítulo abordará especificamente o que entendemos como a relação colonial de conhecimento *humanitas/anthropos*, analisando como esta relação estabelece um *locus* de enunciação privilegiado, e assim a uni-versalidade em detrimento da pluri-

versalidade epistêmica. Também será considerado como essa relação de conhecimento, mesmo sendo hegemônica, possibilita espaços de fronteira que geram resistências e re-existências. É nesse cenário que podemos situar a emergência dos estudos pós-coloniais e decoloniais.

As bases teóricas dos estudos decoloniais serão tratadas no segundo capítulo. Nesse sentido, será trabalhada a questão da colonialidade. Primeiro, a partir da noção de sistema-mundo moderno/colonial; segundo, como “lado oculto” da modernidade (então falamos em modernidade/colonialidade como termos complementares); terceiro, como “matriz de poder colonial”. Por último, abordaremos a questão da decolonialidade, enquanto resposta daqueles que tiveram seus saberes subalternizados pela modernidade/colonialidade.

No terceiro capítulo será discutida especificamente a relação entre colonialidade e conhecimento. Partiremos dos estudos de Foucault sobre a categoria “discurso” e de sua problematização sobre as pretensas “verdades universais”, mostrando como estas produzem saberes sujeitados. Ampliaremos a noção de discurso, já com um sentido colonial, a partir da exposição do pensamento de Edward Said sobre o “orientalismo”. Feitas essas considerações, trabalharemos com as categorias utilizadas pelos estudos decoloniais (principalmente Mignolo e Castro-Gómez), como *locus* de enunciação privilegiado, teo-política e ego-política do conhecimento e *hybris* do ponto zero. Com essa análise, pretendemos mostrar como os discursos moderno/coloniais (sustentados pela relação *humanitas/anthropos*) que se autoproclamam como neutros, objetivos, verdadeiros e universais se constroem em constante relação com a colonialidade e a subalternização de saberes “outros”.

Na segunda parte deste trabalho (Capítulos 4, 5 e 6), aprofundaremos o que denominamos como (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial e sua relação com a colonialidade do conhecimento. Primeiro, será considerada sua constituição histórica a partir do surgimento do sistema-mundo moderno/colonial até os dias atuais. Segundo, abordaremos a questão da decolonialidade da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial diante da emergência dos saberes subalternizados

O quarto capítulo versará sobre os debates jurídicos do século XVI, analisando como estes estabeleceram o que chamamos de (*anthropos*)logia jurídica. Nesse sentido, serão considerados os discursos jurídicos moderno/coloniais sobre e em relação ao “outro”, criados a partir de determinadas operações epistêmicas nas quais alguns (*humanitas*) falam a partir de um *locus* de enunciação privilegiado e outros (*anthropos*) são os objetos de conhecimento, ou, no máximo, são

aqueles que devem se adaptar aos padrões eurocêtricos construídos como “universais”. Nesse ponto situaremos os discursos de Francisco de Vitória e também os famosos debates de Valladolid entre Sepúlveda e Las Casas.

No quinto capítulo abordaremos o surgimento da disciplina científica “antropologia jurídica” enquanto área de conhecimento sustentada pela lógica colonial. Esta será considerada como esfera privilegiada da (*anthropos*)logia jurídica, justamente pelo fato de se direcionar diretamente ao estudo do “outro” enquanto diferença constituída a partir da colonização não só do espaço, mas como do tempo. Ou seja, o “outro” é inferior não só porque é diferente, mas porque vive no passado. Importante neste capítulo será a exposição sobre os conceitos de evolução, raça e cultura, bem como sobre a classificação histórica do “outro”, passando de “primitivo” a “subdesenvolvido”.

Por fim, analisaremos a entrada em cena de conhecimentos “outros” (do “outro”, do *anthropos*, que foi estudado pela antropologia) no cenário jurídico e acadêmico atual. Nesse sentido, o sexto e último capítulo tratará sobre os atuais discursos do multiculturalismo, do pluralismo jurídico, da interculturalidade e da descolonização, mostrando como estes podem assumir tanto uma perspectiva moderno/colonial como decolonial. Entretanto, destacaremos que a entrada em cena de conhecimentos “outros” somente significará um processo decolonial se decolonizar a própria lógica de conhecimento que subalterniza saberes. Nesse ponto é fundamental propiciar não apenas a emergência de distintos saberes, mas formas, lógicas e espaços “outros” de se chegar ao conhecimento a partir de diferentes lugares/corpos de enunciação.

PARTE 1: MODERNIDADE, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE

1 A RELAÇÃO DE CONHECIMENTO *HUMANITAS/ANTHROPOS*: UNI-VERSALIDADE E PLURI- VERSALIDADE EPISTÊMICA

1.1 UNI-VERSALIDADE EPISTÊMICA: *HUMANITAS* (SUJEITO) E *ANTHROPOS* (OBJETO)

As histórias podem ser contadas de variadas maneiras. Entretanto, hegemonicamente, considera-se a existência de uma única “História”, a que foi contada a partir da Europa. Além disso, os povos que não possuíam escrita alfabética e que se expressavam em línguas que não fossem as línguas imperiais europeias eram considerados como “povos sem história”⁸ (WOLF, 2005, p. 14, 26), sem filosofia, sem política, sem estado e sem direito. Para se ter um passado “oficialmente reconhecido” era necessário que suas histórias fossem contadas a partir do modelo europeu de historicidade. (MIGNOLO, 2007b, p. 17).

Segundo essa perspectiva, a história se iniciava desde a Grécia antiga, passava pelo Renascimento, Iluminismo, Revolução Industrial, até se concretizar nos Estados Unidos e nos direitos à vida, liberdade e a busca da felicidade. Tratava-se de um processo histórico ascendente que conduziria irremediavelmente do tradicional ao moderno, do *mitos* ao *logos*, da barbárie a civilização.

Há varias gerações, muitos filósofos, juristas, cientistas (pensadores europeus) produzem teorias que dizem respeito a todas as pessoas do planeta. Tais pensamentos são produzidos em uma ignorância relativa, e em ocasiões absoluta, da maior parte da humanidade. Contudo, isto em si mesmo não estabelece um paradoxo, pois os “ocidentais” mais conscientes de sua própria reflexão sempre justificaram teoricamente esta atitude. (CHAKRABARTY, 2009, p. 59).

A justificativa para essa “clarividência a respeito de sociedades que ignoravam empiricamente” deve-se ao fato de que acreditam que somente a “Europa” é teoricamente (no nível das categorias fundamentais que dão forma ao pensamento histórico) conhecível. Muitos filósofos liam na história europeia uma entelúquia da razão universal, considerando tal filosofia como a consciência de si mesma da ciência social. (CHAKRABARTY, 2009, p. 59).

⁸ Wolf (2005), ao utilizar a expressão “povos sem história” como título de seu livro tem como intenção desafiar aqueles que julgam que os europeus foram os únicos que fizeram a história.

Segundo Chakrabarty (2009, p. 60) uma versão deste argumento é observável em uma conferência de Edmund Husserl⁹ em 1935, onde este afirmava que a diferença fundamental entre as “filosofias orientais” (especificamente, a indiana e a chinesa) e a “ciência greco-europeia” (ou, como dizia, “falando em sentido universal: a filosofia”) era a capacidade desta última de produzir “percepções teóricas absolutas”, ou seja, “*theoría*” (uma ciência universal), enquanto que as “filosofias orientais” conservavam um caráter “prático-universal” e, conforme ele, “mítico-religioso”. Estas filosofias “prático-universais” dirigiam-se ao mundo de uma forma “ingênua” e “direta”, enquanto que o mundo se apresentava ele mesmo ante a *theoría* como uma “temática”, o que tornava possível uma práxis “cujo fim é elevar a humanidade mediante a razão científico-universal”.

Ao se colocar desta maneira, como um conhecimento válido universalmente, as reflexões que foram elaboradas a partir da Europa simplificaram e desqualificaram os demais saberes tanto no interior de sua própria história como também em relação aos territórios colonizados. A pretensão era substituir a diversidade dos saberes por um conhecimento supostamente universal e neutro que era o dos “sujeitos do conhecimento”, ou seja, dos descobridores, conquistadores e colonizadores.

Entretanto, para Shiva (2003, p.21),

[...] o sistema dominante também é um sistema local, com sua base social em determinada cultura, classe e gênero. Não é universal em sentido epistemológico. É apenas a versão globalizada de uma tradição local extremamente provinciana. Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores.

O sistema local Europa, deste modo, se constituiu discursivamente enquanto centro não só da história, mas de todo e qualquer saber. A distinção entre a Europa e o “outro” (África, Ásia e América) foi construída a partir da Europa e no processo da construção da identidade europeia. Africanos, asiáticos, americanos não se

⁹ Chakrabarty (2009, p. 60) traz uma nota explicativa sobre essa conferência: “Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, traducción de David Carr, Evanston, Ill., 1970, pp. 281-85. Ver também Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Nueva York, 1988, pp. 167-168.”

autodefiniram, mas são vistos a partir de um *locus* de enunciação que se define como europeu. (MIGNOLO, 2001, p. 23). Ou seja, o europeu definiu o “outro”, escreveu sobre ele e se impôs como superior na relação colonial.

Para Todorov (1988, p. 41) o colonizador adotou duas atitudes para explicar em seu discurso a existência do “outro”. Primeira, o colonizador pensa que os nativos são seres humanos, e assim têm os mesmos direitos que ele, então os considera não apenas iguais, mas idênticos, acabando no assimilacionismo. Segunda, pensa que os nativos são diferentes, em termos de superioridade e inferioridade; neste caso os nativos são inferiores, não possuem uma substância humana.

Nas duas hipóteses acima, o “outro” é negado, observamos que persiste apenas a visão dos europeus em relação aos outros povos, de forma alguma o “outro” pode falar e expressar seus saberes. Quem estabelece o que deve ser pensado e definido (e como deve ser pensado e definido) é o colonizador.

A experiência colonial compreendeu consequentemente a extensão das formas e modelos europeus (econômicos, jurídicos, políticos etc.) por todo o planeta, mas isso só foi possível devido à construção de uma epistemologia ocidental eurocêntrica¹⁰.

Entendemos, nesse caso, a questão epistemológica não apenas relacionada com o modo de produção do conhecimento, nem com o fato de nosso conhecimento ser sempre parcial. Consideramos que o essencial aqui é refletir sobre o “*locus* de enunciação”.

Na filosofia e nas ciências ocidentais aquele que fala está sempre escondido, oculto e apagado da análise. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero bem como as estruturas de poder/saber coloniais encontram-se na maioria das vezes desvinculadas. Ao quebrar essa relação entre o sujeito da enunciação e lugar epistêmico, a epistemologia ocidental consegue gerar o mito sobre o “conhecimento universal”. (GROSFOGUEL 2008, p.119).

¹⁰ Ao falarmos em “Ocidente” e “ocidental” não nos referimos a uma entidade homogênea, mas, sobretudo, de discursos que se vinculam as genealogias do pensamento construídas a partir das seis línguas da modernidade (espanhol, inglês, francês, alemão, italiano e português) e os dois legados clássicos da modernidade (o império romano com o latim e a época clássica grega com o grego). (GROSFOGUEL 2007b, p. 327). Da mesma forma, quando nos referimos aos termos “eurocentrismo”, “eurocentrado” “eurocêntrico”, não nos referimos a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar. Com relação ao termo “epistemologia ocidental”, não estamos no remetendo a um sujeito metafísico que alcança a “verdade” ou a pureza da razão, mas a formas de produção e acumulação de conhecimento que apresentaram a si mesmos como universais, pois seriam pretensamente produzidas a partir de um *locus* de enunciação privilegiado.

O conhecimento ocidental constituiu-se ao longo do tempo como superior aos demais, estes foram considerados como inferiores, menores, saberes locais, folclore, tradição, mitos. (GROSFOGUEL 2007b, p.327). Daí o privilégio da uni-versalidade em detrimento da pluri-versalidade epistêmica.

Com o termo uni-versalidade epistêmica nos referimos ao sentido monista, uma única (uni) forma de explicar o mundo, trata-se da forma utilizada pelo Ocidente para impor seus saberes como discursos verdadeiros e válidos em um sentido planetário (universal).¹¹

Ao nos valermos da ideia de pluri-versalidade queremos evidenciar as diversas formas de explicar o mundo, um projeto pluriversal diz respeito a um “mundo onde caibam muitos mundos”.¹² O oposto de universal, nesse sentido, já não é o particular, mas o múltiplo, o diverso, o heterogêneo.

Segundo o filósofo japonês Nishitani Osamu (2004, p. 15-16), duas palavras, *anthropos* e *humanitas*, são importantes para que possamos entender a relação constitutiva do conhecimento ocidental. Essas palavras não se distinguem apenas pelo caráter acadêmico e científico da primeira e generalista da segunda. O *anthropos* (o “outro” da antropologia) é condenado ao status de objeto de um saber antropológico, e o *humanitas* (o europeu, o ocidental) é aquele que se afirma como sujeito do conhecimento. O ponto de vista europeu (*humanitas*) representa a universalidade do saber, enquanto que o *anthropos* é apenas “local”, um objeto de estudo, seus saberes representam tão somente um momento que deve ser superado ou assimilado.

Humanitas e *anthropos* representam nas línguas europeias duas classes de palavras que foram utilizadas para designar o ser humano. *Humanitas* é de origem latina, formada a partir da palavra humano. Para designar os seres humanos em geral, a essência do ser humano ou que é o homem, não se usa palavras que derivam do termo *anthropos*, mas aquelas que derivam de *humanitas*, como humanidade (português), *humanity* (inglês), *humanité* (francês), *humanitat* (alemão), em diferentes línguas. (OSAMU, 2004, p. 15).

Anthropos é de origem grega, utilizada para formar palavras científicas e acadêmicas como antropomorfismo, antropóide,

¹¹ Podemos citar o exemplo do estado-nação para mostrar como os universais tornam o que é contingente e produto histórico, como algo natural e necessário.

¹² Slogan utilizado pelos zapatistas a partir da década de 1990. (MIGNOLO, 2007b, p. 163).

antropometria, antropofagia e antropologia, esta última referindo-se ao conhecimento geral sobre o homem. (OSAMU, 2004, p. 15).

O termo *humanitas* na concepção clássica romana está composto por todos os elementos internos e externos ao indivíduo que o tornarão cultivado, educado, polido e civilizado. Não existe algo como a humanidade de forma comum a todos. Os romanos educados aparecem como detentores da *humanitas* tendo como contraponto os inimigos externos, os *barbaroi*, imbuídos da *ferocitas*, que os aproximava da caracterização própria do “selvagem”.

Anthropos e antropologia foram palavras usadas inicialmente como contraposição a teologia e a cosmologia. Com a secularização do conhecimento a antropologia veio a designar uma disciplina científica que estuda o “homem”. Entretanto, a antropologia, enquanto disciplina científica, não vai estudar qualquer tipo de homem¹³, mas essencialmente a vida, os costumes e a cultura de “certos grupos” de homens e mulheres, estudos representados por Malinowski, Lévi-Strauss etc.

Durante o século XIX, que foi o século de consolidação dos impérios coloniais, a antropologia (como disciplina científica) intervém como o melhor aliado de controle das especificidades culturais dos povos considerados como selvagens e inferiores e, conseqüentemente, necessitados de civilização. Desta forma, o discurso antropológico sobre o “outro”, a partir da teoria evolucionária da civilização, serviu para confirmar e ratificar a posição “superior” dos europeus e com isso legitimar todo o projeto colonialista. Ou seja, a antropologia e o colonialismo tem uma longa história em comum.

[...] a antropologia foi, talvez, a rubrica mais importante, sob a qual o outro nativo foi importado para a Europa e dela exportado. A partir das diferenças reais dos povos não europeus, antropólogos do século XIX construíram outro ser, de natureza diferente; desencontros culturais e características foram construídas como a essência do africano, do árabe, do aborígine, e assim por diante. Quando a expansão colonial estava no auge e as potências europeias disputavam a África aos empurrões, a antropologia e o estudo de povos não-europeus

¹³ A antropologia não se dirige nessa época aos ocidentais exceto aos da “antiguidade”. (OSAMU, 2004, p. 17)

tornaram-se não apenas um esforço de estudiosos, mas também um vasto campo para instrução pública. O Outro foi importado para a Europa – em museus de história natural, em exposições públicas de povos primitivos, e assim por diante – e dessa maneira, posto cada vez mais à disposição do imaginário popular. Tanto em sua forma erudita como popular, a antropologia do século XIX apresentava culturas e indivíduos não-europeus como versões subdesenvolvidas dos europeus e da sua civilização: eram sinais de primitivismo, representando estágios no caminho da civilização europeia. Os estágios diacrônicos da evolução humana rumo à civilização foram, dessa forma, concebidos como presentes sincronicamente nos diversos povos e culturas espalhados pelo globo. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 142).

O sujeito colonizado¹⁴, deste modo, foi colocado fora das bases definidoras dos valores civilizados europeus. O “outro” foi captado e produzido “como negação absoluta, como o ponto mais distante do horizonte.” Ou seja, o mal, a barbárie e a licenciosidade do colonizado tornaram possíveis à bondade, a civilidade e o decoro do europeu. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 141, 144).

Enquanto que a sociologia, as ciências políticas e a economia encarregavam-se de entender a sociedade moderna, a antropologia e também o orientalismo direcionavam-se ao estudo das culturas ou sociedades não europeias. “O orientalismo se encarregava de estudar as grandes civilizações do chamado Oriente, enquanto a antropologia estudava principalmente grupos chamados então ‘primitivos’ que ainda existiam no mundo.” De maneira que tanto o orientalismo como a

¹⁴ Não consideramos que existe uma divisão ontológica entre colonizador e colonizado. Nesse sentido concordamos com Hardt e Negri (2001, p. 145-146): “A verdadeira situação social nas colônias nunca se reduz a um binário absoluto entre duas forças opostas. [...] não é que a realidade apresenta essa fácil estrutura binária, mas que o colonialismo como máquina abstrata que produz identidades e alteridades, impõe divisões binárias no mundo colonial. O colonialismo homogeneiza diferenças sociais reais criando uma oposição predominante que leva as diferenças até um ponto absoluto, e depois submete à oposição à identidade da civilização europeia. [...] O Branco e o Negro, o Europeu e o Oriental, o colonizador e o colonizado, todos eles são representações que só funcionam um em relação ao outro e (apesar das aparências) [...]. O colonialismo é uma máquina abstrata que produz alteridade e identidade. Ainda assim, na situação colonial, essas diferenças e identidades, são levadas a funcionar como se fossem absolutas, necessárias e naturais.”

antropologia contribuíram de maneira fundamental para que se pudesse administrar as colônias e construir discursos “verdadeiros” sobre os colonizados. (MALDONADO-TORRES, 2006b, p. 109).

Já a “antropologia jurídica”, como subdivisão da disciplina científica antropologia, surge durante a segunda metade do século XIX, quando esta consolidava-se como ciência. Os “povos exóticos” e seus sistemas jurídicos caíram no campo visual dos investigadores europeus e estadunidenses. Estes pensaram ter encontrado o material necessário para construção de suas escalas evolutivas. (KUPPE; POTZ, 1995, p. 10).

Entretanto, as discussões e reflexões sobre o “outro” surgem no discurso jurídico muito antes do século XIX e da formação da disciplina científica “antropologia”. Podemos encontrá-las no início da colonização da América, principalmente no debate de Valladolid, no qual participaram Las Casas e Sepúlveda, bem como nas reflexões de Francisco de Vitória sobre o “direito das gentes”. Nesse momento os ocidentais “descobriram” os “índios” e começaram a definí-los, estudá-los, construindo assim discursos¹⁵ jurídicos coloniais sobre e em relação com esses “outros”.

Com relação ao conceito de *humanitas*, Osamu (2004, p.19-20) explica que esse termo além de expressar o ser humano em geral, sua essência, também vai se referir à atividade intelectual que o *humanitas* realiza sobre si mesmo. Isso significa que o *humanitas* se constitui também em um objeto de pesquisa. Nesse caso o objeto não é o “outro”, mas o próprio sujeito pensante e do conhecimento, as “humanidades” (ciências humanas) tratam do saber sobre o sujeito de conhecimento, no qual ele reflete sobre si mesmo. *Humanitas* nesse sentido é o estudo do homem por ele mesmo enquanto sujeito e expressão da essência humana.

Segundo Mignolo (2009c, p. 9-10), os conceitos de “homem” e “humanidade” tais como os conhecemos são invenções do *humanitas* (sujeitos do conhecimento) dos séculos XV e XVI. Estes conceitos

¹⁵ Utilizaremos a palavra “discurso” no mesmo sentido que Foucault e posteriormente Said a entenderam. Para Foucault, qualquer tipo de saber, inclusive o científico, não é algo a-histórico, mas é “inventado” por meio dos discursos e estes não podem ser analisados como alheios às relações de poder. Conforme Foucault (2000, p. 12), um discurso acolhido como verdadeiro além de coagir, julgar, condenar e classificar atua excluindo outros discursos, desqualificando-os perante a sua hegemonia de discurso universalizante. Said (2007) se apropria da noção de “discurso” trabalhada por Foucault e a direciona para as relações coloniais de saber e poder, principalmente com relação aos discursos ocidentais sobre os orientais, o “orientalismo”. No terceiro capítulo ao falarmos sobre colonialidade e conhecimento ampliaremos esse ponto.

permitiram que o enunciador inscrito na genealogia de pensamento greco-latino pudesse decidir quem pertencia não apenas ao cristianismo, mas de maneira geral à humanidade. Isso por que o *humanitas* se colocou no interior das relações de conhecimento, não como geohistoricamente e geopoliticamente localizado, mas como o próprio *locus* de enunciação do universal, como aquele que detém a autoridade universal de nomear sem ser nomeado.

O conceito de homem e de humanidade (que aparecerá mais tarde na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”) foi o ponto de referência para medir, classificar, julgar e avaliar tanto os habitantes como as regiões do planeta. Concomitantemente com a desvalorização hierárquica das populações não-europeias se deu a construção da legitimidade europeia para invadir, expropriar, explorar e, dispor do conhecimento para legitimar os procedimentos economicamente invasivos (MIGNOLO, 2008b, p. 7).

O *humanitas* representou epistemologicamente a si mesmo como portador de um conhecimento universal que deveria ser imposto para todo o planeta, assim foi inicialmente com os padrões cristãos de civilização e depois com a filosofia secular e a ciência, o que Mignolo chama respectivamente de teo-política e ego-política do conhecimento.

Como exemplo, podemos citar o encontro entre os europeus e os índios, no território que foi chamado de América. Tanto a palavra “América” como “índios” foram estabelecidas pelos europeus e tornaram-se excludentes de todos os outros nomes possíveis. (OSAMU, 2004, p. 22). Da mesma forma foram os europeus, enquanto sujeitos de conhecimento, quem definiram a humanidade e os direitos do que chamaram de “índios”, assim como fizeram inicialmente Francisco de Vitória, Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda.

Ao integrá-los em seu campo de conhecimento, o *humanitas* construiu discursos jurídicos sobre e em relação ao *anthropos*, o “outro”. Nesse ponto, podemos falar em uma “(*anthropos*)logia” e, mais especificamente, em “(*anthropos*)logia jurídica”.

Ao não escrevermos antropologia, mas (*anthropos*)logia, queremos deixar em evidência a expressão “(*anthropos*)”, com isso direcionamos nosso argumento no sentido de evidenciar a questão epistêmica que permeia os discursos sobre e em relação ao “outro”, ou seja, estes discursos são estabelecidos a partir da relação de conhecimento: *anthropos/humanitas*. Sendo que o *anthropos* (ser humano, mas também o “outro” da antropologia) é o objeto do conhecimento. *Humanitas* são os titulares do conhecimento concebido

como universal, são aqueles que podem refletir sobre esse conhecimento e assim detém o controle deste.

Desta maneira, o *anthropos* é reduzido e integrado a esfera do conhecimento elaborada pelo *humanitas*. Inicialmente representados como bárbaros e selvagens, depois como primitivos e subdesenvolvidos.

Portanto, ampliando os estudos de Osamu, concebemos esta categoria de análise, a “(*anthropos*)logia jurídica”, não para nos referir somente a disciplina científica chamada “antropologia” nem a “antropologia jurídica” que surge no século XIX (embora estas sejam importantes no interior dessa perspectiva), mas de forma geral aos discursos jurídicos constituídos em relação ao “outro” e sobre o “outro”, no qual este é definido e classificado.

Defendemos, desta forma, que tais discursos explicitam uma relação de conhecimento na qual alguns são os representantes da universalidade epistêmica e os “outros” são os objetos de estudos, os portadores de saberes locais e inferiores ou são aqueles que têm os seus saberes incluídos na lógica de conhecimento estabelecida pelo *humanitas*.

Para o *humanitas* o conhecimento universal originava-se de si mesmo, este representava os ideais de salvação, modernização e progresso. O *anthropos* somente alcançaria a verdadeira humanidade se adotasse os padrões impostos pelo *humanitas*, de maneira que para ser humanizado antes precisava ser colonizado.

O *humanitas* considerava as terras colonizadas como vazias de qualquer coisa. A “história”, o “direito”, a “economia” ou a “política” somente poderiam ser identificados em sua forma verdadeira a partir do modelo europeu de conhecimento. Tal padrão representaria o único caminho para uma humanidade plena, sendo assim ele deveria ser ampliado para o resto do mundo.

Entretanto, é importante considerar que quando utilizamos estas expressões em nossa pesquisa, “*humanitas*” e “*anthropos*”, não estamos nos referindo a categorias ontológicas¹⁶.

Humanitas é uma autodefinição de quem tem, no âmbito da epistemologia ocidental, possibilidade de autodefinir-se e ao fazê-lo constrói a diferenciação. Somente o observador que assume a posição de *humanitas* é que inventa o seu exterior e a noção de *anthropos*. Este só existe na imaginação, no discurso e na ação de quem se assume e se

¹⁶ Não ser ontológica, significa que estas dicotomias não existem como tais, mas são criações humanas. Já tratamos isso anteriormente ao falar sobre “colonizador e colonizado”, “negro e branco”.

localiza como *humanitas*. Deste modo, o *anthropos* não existe como tal, mas é uma categoria inventada a partir do sistema de conhecimento ocidental.

É o *humanitas*, portanto, quem cria o *anthropos* e se constitui em relação a este (civilizado/bárbaro, evoluído/ primitivo, desenvolvido/subdesenvolvido). Não são os bárbaros, nem os primitivos, nem os subdesenvolvidos, que se definem como tais nem que criam as dicotomias, mas estas são constituídas a partir das relações coloniais de conhecimento.

O discurso colonial foi uma das estratégias mais poderosas de produzir dicotomias, estas foram criadas discursivamente por aqueles que se conceberam como civilizados, modernos, desenvolvidos, europeus, heterossexuais, em contraposição aos “outros”.

Logo, a questão não é se algo existe como o fora ou dentro, pois não é possível afirmar o que realmente existe ou não existe. O que “existe” é provavelmente alguém afirmando que existe algo e esse não é um sujeito de conhecimento transcendental, universal, mas sim histórico e concreto. Nesse sentido, o que é perceptível é o discurso, de forma que não importa se o conteúdo da asserção corresponda ou não, aquilo que a asserção afirma. (MIGNOLO, 2003, p. 452-453).

1.2 A PLURI-VERSALIDADE EPISTÊMICA: PENSAMENTO DE FRONTEIRA E FERIDA COLONIAL

Em nossa opinião, independente das intenções dos sujeitos, Vitória, Las Casas e Sepúlveda, todos eles representaram uma (*anthropos*)logia jurídica na qual o “outro” não pode ser sujeito da enunciação e assim quem define o que é o “outro”, o que é “humanidade” e o que são “direitos” são aqueles que se encontram na posição que se apresenta como não-situada.¹⁷ É a partir dessa espécie de não-lugar ou um *locus* de enunciação privilegiado que se pensa chegar a um saber verdadeiro e válido para todo planeta.

Os conceitos ocidentais¹⁸ de estado, democracia, direitos humanos, entre outros, foram com o decorrer do tempo universalizados, silenciando muitos saberes e práticas anteriores à colonização.

¹⁷ Esse ponto, sobre Vitória, Las Casas e Sepúlveda e a (*anthropos*)logia jurídica será ampliado na segunda parte desse trabalho..

¹⁸ Como já salientamos, ao nos referirmos ao Ocidente não estamos tratando de uma entidade homogênea, mas a determinados discursos. Vale notar que muitas construções ditas discursivamente como ocidentais são apropriações do mundo não ocidental ou ideias criadas a partir da relação colonial com o mundo não ocidental.

Entretanto, esses diversos saberes permeados por cosmologias e histórias distintas, mesmo que silenciados e ocultados pelo conhecimento ocidental, continuaram vivos na memória de diferentes povos.

Na África, a divisão imperialista do final do século XIX até o início do século XX pelos países ocidentais (o que provocou a Primeira Guerra Mundial) não mudou o passado da África pelo passado da Europa Ocidental. E o mesmo se aplica à América do Sul, onde 500 anos de domínio colonial não apagaram a energia, a força, e as memórias do passado indígena (veja os eventos atuais na Bolívia, Equador, Colômbia, sul do México e Guatemala), nem tampouco excluiu a história e a memória de comunidades de ascendência africana no Brasil, Colômbia, Equador, Venezuela e Caribe. (MIGNOLO, 2009, p. 40).

Há outras histórias, outras fontes de conhecimento, outras subjetividades, outros saberes baseados em histórias e experiências que não alimentaram as teorias “ocidentais”. Saberes que se orientam a partir da pluri-versalidade epistêmica e que não pretendem se impor como uma pretensa uni-versalidade.

É na intersecção entre os mais diferentes saberes que surge o que Mignolo (2007c), chama de “pensamento de fronteira” ou epistemologias de fronteira (*border epistemology, border thinking*).¹⁹

O pensamento de fronteira é, primeiramente, uma consequência da diferença colonial. Segundo Mignolo (2003, p. 10), a diferença colonial é o local ao mesmo tempo “físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta”.

Perante o *humanitas o anthropos* foi desautorizado, foi privado de ser sujeito de conhecimento e assim se estabeleceu a diferença

¹⁹ Preferimos utilizar a expressão “pensamento de fronteira” e não “pensamento liminar”. Esta última foi empregada na tradução da obra de Walter Mignolo: *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, para o português: Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. A opção por “pensamento de fronteira” e não liminar se dá porque liminar pode remeter aos estudos da “liminaridade” no âmbito da antropologia.

colonial²⁰ epistêmica. Porém também foi rebaixado enquanto humanidade, de modo que se estabeleceu assim a diferença colonial ontológica.

A diferença colonial cria “condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica”. (MIGNOLO, 2003, p. 11). O pensamento de fronteira é inimaginável sem a compreensão da diferença colonial e além do mais, a compreensão da diferença colonial a partir das perspectivas subalternas exige de fato pensar a partir da fronteira.

O pensamento de fronteira emerge, para usar a expressão de Franz Fanon (1963), dos *damnés de la terre* (condenados da terra), do *anthropos* que começa criar seu espaço que até então vinha sendo invisibilizado e silenciado.²¹ Surge, portanto, a partir do *anthropos*, do “outro” enquanto “alteridade negada”.

O conceito de alteridade negada é proveniente das teorizações de Dussel. Este introduz as noções de alteridade e exterioridade como essenciais para sua “filosofia da libertação”.²² Com relação à alteridade, a filosofia contemporânea (autores como Husserl, Sartre, Merleau-Ponty e Levinas) desenvolve tal conceito como presença necessária do “outro”, não só para existência e constituição do próprio eu, mas para a constituição da intersubjetividade. (GONZÁLEZ, 2007, p. 5).

Para Levinas (1987), na alteridade, “no ser para o Outro”, que a pluralidade é reconhecida e a autêntica comunidade é criada. Na totalidade, pelo contrário, a pluralidade é absorvida pela unidade. Esta unidade se impõe como negação da exterioridade do outro.

Dussel (1974, p. 181) se apoia fortemente na análise de Levinas sobre alteridade e totalidade. Porém vai além deste, a categoria alteridade é analisada em relação à realidade latino-americana. Levinas, com o conceito de alteridade, não pensava que o “outro” poderia ser um índio, um africano, por exemplo. O “outro” para Dussel é a América Latina com relação à totalidade europeia, é o povo oprimido e pobre latino-americano com respeito às oligarquias dominadoras. (GONZÁLEZ, 2007, p. 7).

²⁰ A diferença colonial não deve ser compreendida como sinônimo de diferença cultural, esta última entende as diferenças sem considerar a questão colonial.

²¹ Mignolo (2003b, p. 28) refere-se a um pensamento de fronteira débil que não surge do *anthropos*, ou dos *damnés*, no sentido de que sua emergência não é um produto da dor e da fúria da fratura de suas histórias, memórias e subjetividades, mas daqueles que assumem a “perspectiva” dos *damnés* (o que pode ser exemplificado com Las Casas e Marx, por exemplo).

²² Sobre a filosofia da libertação, ver a nota de rodapé 42.

No que diz respeito à noção de exterioridade tal como é trabalhada por Dussel, Escobar (2005, p.74) considera que ela tem múltiplas fontes, principalmente o conceito de Levinas da contradição entre totalidade e exterioridade causada pela interpelação ética do “outro”. Dita noção também se inspira em Marx na questão do trabalho vivo como o outro radical com respeito ao capital. A exterioridade constitui assim uma negatividade a partir da qual a dominação do “outro” pode ser descoberta.

Entretanto, em nossa análise o “outro”, a “alteridade negada”, não deve ser tratado como uma essência, como uma identidade fixa, um sujeito transcendental, mas como sujeitos plurais. Nesse sentido, é importante destacar que o pensamento de fronteira, tal como o *anthropos*, não se localiza em um “exterior” ontológico separado da “Europa” ou do “Ocidente”, mas emerge a partir de experiências, corpos e subjetividades que habitam em um “fora” construído pelo que está “dentro”, ou seja, o *anthropos* definido pelo *humanitas*. A diferença colonial é estabelecida juntamente com a exterioridade, isto é, o afora, o diverso e o global.

Dentro e fora são metáforas dúplices que dizem mais sobre o *locus* de enunciação do que sobre a ontologia do mundo. Concordamos com Mignolo (2007c), para este de maneira nenhuma a exterioridade deve ser pensada como um exterior puro e intocado. A noção de exterioridade, logo, não implica um “fora” ontológico, mas sim se refere a um “fora” constituído como diferença pelo discurso colonial.

Por exemplo, o bárbaro de Las Casas²³ é uma invenção discursiva dos ocidentais, uma (*anthropos*)logia que se constitui em relação ao *anthropos*, porém, a partir da perspectiva europeia. De modo que aceitar o ser bárbaro ou o ser o “outro” não é reconhecer que existe realmente alguma coisa como “bárbaro” e que se pode ser um desses, mas aceitar que a partir dessas categorias coloniais pessoas e povos foram classificados como bárbaros. Fausto Reinaga, pensador aymara, dizia: “*No soy Indio, carajo. Soy Aymara. Pero me han hecho Indio y como Indio voy a pelear.*” Pois aí esta a condição básica do habitar a fronteira e da geração do pensamento de fronteira. (MIGNOLO, 2007c).

O pensamento de fronteira surge, portanto, a partir da pluri-versalidade epistêmica e se afasta das contraposições dicotômicas ontológicas para posicionar-se criticamente tanto frente aos fundamentalismos ocidentais como os de um país periférico (frequentemente resultado de processos nacionais depois das

²³ Ver o Capítulo 4.

experiências coloniais e como modo de se localizar no marco de forças internacionais). (MIGNOLO, 2007c). Isso implica posicionar-se em ambas as tradições de pensamento, e, simultaneamente em nenhuma delas.

A ideia de fronteira, tal como tratada por Mignolo, é uma síntese de muitas noções anteriores que foram articuladas por intelectuais membros de comunidades marginalizadas nos Estados Unidos, como por exemplo, as noções de *double consciousness* de W. E. B. Du Bois e *conciencia de la nueva mestiza* de Gloria Anzaldúa.

Em princípios do século XX, o sociólogo e intelectual negro W. E. B. Du Bois introduziu o conceito de *double consciousness*.

É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano, e negro [...] dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destróce. (DU BOIS, 1999, p. 54).

Este conceito utilizado por Du Bois visava explicar a peculiar sensação da experiência afro-americana como grupo subalterno. A *double consciousness* do negro consistia em se ver, em primeiro lugar, a partir da perspectiva do branco ou do sujeito em uma posição hegemônica. (MALDONADO-TORRES, 2006b, p. 126).

Du Bois (1999, p. 53) fala sobre essa *double consciousness* quando narra o dia em que os colegas de escola compraram cartões de visita para poder trocar entre si.

A troca foi alegre até que uma menina alta, recém chegada, recusou o meu cartão. Recusou-o peremptoriamente, com um olhar. Então me ocorreu, com uma certa urgência, que eu era diferente dos outros; ou talvez semelhante no coração, na vida, e nos anseios, mas isolado do mundo deles por um imenso véu.

O conceito de *double consciousness*, de acordo com Mignolo (2005, p. 81), captura o dilema de subjetividades formadas na diferença colonial. A subalternidade colonial gera a diversidade de consciências

duplas que é a experiência de Du Bois. Não pode haver pensamento de fronteira sem essa consciência dupla que surge das experiências de ser alguém que foi classificado como inferior.

Nascida no Texas, perto da fronteira com o México, a escritora “chicana”²⁴ Gloria Anzaldúa (1987) reflete sobre a sua experiência de viver na fronteira, entre as culturas indígena, norte-americana e espanhola. Em sua obra mistura inglês, espanhol, náhuatl (língua pertencente ao ramo asteca), além de algumas variantes dessas línguas.

Anzaldúa trabalha com o conceito de *conciencia de la nueva mestiza*. Este termo refere-se à consciência da fronteira: a fronteira entre México e Estados Unidos, entre a mulher de cor e a mulher branca, entre a mulher heterossexual e a mulher homossexual. (MIGNOLO, 2010, p.103). Trata-se de um entendimento de fronteira amplo que implica o entrelaçamento de várias instâncias, sejam estas étnicas, sexuais, nacionais, linguísticas, de gêneros literários e culturais.

A fronteira é um lugar vago e indeterminado criado pelo resíduo emocional de um limite artificial. É um estado constante de transição, o proibido e o excluído são seus habitantes. Os mestiços, segundo Anzaldúa (1987, p. 3), vivem aqui.

Anzaldúa desloca a ênfase desde a demarcação dos espaços geográficos até suas fronteiras. As línguas (espanhol, inglês, náhuatl) e os gêneros são as condições de possibilidade para a criação da *nepantla* (palavra náhuatl que pode significar “lugar no meio”) e assim uma forma diferente de pensar. Cria-se, deste modo, um *locus* de enunciação diferenciado.

Em um estado constante de *nepantlismo* mental, uma palavra asteca que significa partido ao meio, *la mestiza* é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro. Ser tricultural, monolíngue, bilíngue, ou multilíngue, falando um *patois*, e em um estado de transição constante, a *mestiza* se depara com o dilema das raças híbridas: a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura? (ANZALDÚA, 1987, p. 78).

²⁴ O termo “chicano” é utilizado para se referir aos descendentes de mexicanos que vivem nos EUA.

Consideramos que a *conciencia de la nueva mestiza* de Anzaldúa, em termos de conhecimento, substitui o sujeito de conhecimento separado do tempo e do espaço e coloca em seu lugar uma maneira de pensar centrada na geografia e na biografia, na pluri-versalidade e não no uni-versalidade epistêmica.

Nesse sentido, para Anzaldúa (1987, p. 78) não basta adotar uma postura contrária à epistemologia ocidental eurocentrada.

Contudo, não é suficiente se posicionar na margem oposta do rio, gritando perguntas, desafiando convenções patriarcais, brancas. Um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido; fechados/as em um combate mortal, como polícia e bandido, ambos são reduzidos a um denominador comum de violência. A postura contrária refuta os pontos de vista e as crenças da cultura dominante e, por isso, é orgulhosamente desafiador. Toda reação é limitada por, e subordinada à, aquilo contra o qual se está reagindo. Porque a postura contrária nasce de um problema com autoridade tanto externa como interna, representa um passo em direção à liberação da dominação cultural. Entretanto, não é um meio de vida. A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizado de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpente e de águia. Ou talvez decidamos nos desvencilhar da cultura dominante, apagá-la por completo, como uma causa perdida, e cruzar a fronteira em direção a um território novo e separado. Ou podemos trilhar uma outra rota. As possibilidades são inúmeras, uma vez tenhamos decidido agir, em vez de apenas reagir. (ANZADÚA, 1987, p.78).

É evidente que a *conciencia de la nueva mestiza* não se trata de uma consciência de oposição, mas da possibilidade de coexistência de diversos mundos e diversos saberes. O pensamento de fronteira é retratado neste poema de Anzaldúa (1987, p.77) que reflete sobre os conflitos que perpassam as subjetividades de fronteira.

*Because I, a mestiza,
continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entra dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultaneamente.*²⁵

Além de se constituírem enquanto pensamento de fronteira, a *conciencia de la nueva mestiza* de Anzaldúa e a *double consciousness* de Du Bois também expressam o sentimento causado pela “ferida colonial” (MIGNOLO, 2008c, p. 252).

A ferida colonial²⁶ é imposta pela diferença colonial, ou seja, o sentimento de inferioridade infligido ao *anthropos*, aos *damnés de la terre*.

Os *damnés de la terre* (condenados da terra) são definidos pela ferida colonial seja física ou psicológica, trata-se de uma consequência do racismo, do discurso hegemônico que coloca em questão a humanidade de todos os que não pertencem ao mesmo *locus* de enunciação (e a mesma geopolítica do conhecimento) de quem cria os parâmetros de classificação e se outorgam a si mesmos o direito de classificar. (MIGNOLO, 2007b, p. 35).

Entretanto, conforme destaca Grosfoguel (2008, p.119), o fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. Não se trata, portanto, de estabelecer uma correspondência necessária entre um lugar ontológico ou social e a posição política ou epistêmica. Muitos se localizam na fronteira, mas se identificam como uma perspectiva que celebra sua subalternização

²⁵ Tradução nossa: “Porque eu, uma mestiça, continuamente saio de uma cultura para outra, porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo, alma entre dois mundos, três, quatro, me zumba a cabeça com o contraditório. Estou norteadada por todas as vozes que me falam simultaneamente.”

²⁶ O conceito de “ferida colonial” surge do termo “ferida aberta”, utilizado inicialmente por Anzaldúa (1987, p. 3) em uma de suas frases célebres referindo-se a fronteira entre Estados Unidos e México: “A fronteira E.U.A - México é uma *herida abierta* em que o Terceiro Mundo range contra o primeiro e sangra”. Entretanto, a expressão ferida colonial pode ser ampliada as situações em que ora a Europa, ora os Estados Unidos impuseram saberes com pretensões universalistas. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 29).

colonial. Uma espécie de “identificação com o amo”. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 188).

Sobre este ponto, afirma Grosfoguel (2007b, p.325)

Você pode estar socialmente localizado/a no lado dominante de uma relação de opressão e assumir uma perspectiva epistêmica do lado dominado de dita relação de poder. Da mesma forma, você pode estar socialmente localizado no lado dominado de uma relação de poder e assumir uma localização epistêmica do lado dominante de dita relação. Precisamente, o êxito do sistema foi fazer que os que estão socialmente abaixo pensem epistemicamente como os que estão acima. De maneira que em minha posição não há correspondência nem reducionismo entre a posição social e a posição epistêmica. Para mim, como latino nos Estados Unidos, é muito óbvio que as elites brancas latino-americanas vivem na América Latina e pensam como colonizadores e que muitíssimas populações não-brancas que vivem dentro do império são sujeitos colonizados e pensam epistemicamente a partir da descolonialidade do poder. Da mesma forma que pode encontrar pessoas destes grupos pensando epistemicamente como os grupos opostos.

Embora seja importante considerar o “lugar” a partir do qual se pensa não existe uma correspondência direta e total entre o *locus* de enunciação e o que se enuncia, entre lugar e a perspectiva de pensamento. Não necessariamente aqueles que se encontram no “lugar” dos subalternizados sentem a “ferida colonial”.

Obviamente, afirmar que não se pode assumir esta relação de forma direta e necessária não significa que não importa o lugar de onde se pensa e a partir de onde se articulam posições políticas. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 188). É óbvio que esse lugar interessa, daí a importância de se considerar que não há um sujeito de conhecimento des-localizado, separado do espaço e do tempo.

1.3 O SABER QUE SURGE A PARTIR DO *ANTHROPOS*: WAMAM POMA, CÉSAIRE E FANON

O pensamento pluriversal de fronteira aparece no início da colonização da América, entre os “índios” e os “negros”, duas categorias inventadas pela epistemologia ocidental eurocêntrica, tal como o próprio nome “América”.

É nesse contexto, entre o final do século XVI e princípios do XVII, que podemos situar Waman Poma de Ayala²⁷ de *Tawantinsuyu*²⁸.

Depois de três décadas de enfrentamento, os castelhanos conseguiram controlar a resistência indígena e estabelecer o *Virreinato del Peru*, é nesta época que Waman Poma escreve o livro “*Nueva corónica y buen gobierno*”²⁹ a partir de experiências coletadas provavelmente entre 1583 e 1612, porém elaborada de maneira definitiva em 1616. (DUSSEL, 2008, p. 180).

Em “*Nueva corónica y buen gobierno*” Waman Poma sugere como deveria ser organizado um “bom governo” sobre as ruínas de *Tawantinsuyu*. Conta uma história que os castelhanos não compreendem e, partindo dessa história, propõe uma forma de governo que os conquistadores não estavam dispostos a aceitar. (MIGNOLO, 2007b, p. 147).

Para Dussel (2008, p.180) trata-se de um relato dramático, um protesto crítico contra o colonialismo moderno nascente, uma última tentativa de salvar o que se podia da antiga ordem que reinava sob os Incas.

Segundo Mignolo (2008c, p. 252), Waman Poma junto com Ottobah Cugoano³⁰ contribuíram para abrir as portas para o pensamento de fronteira, um pensamento “outro” pluriversal a partir da experiência e memória em *Tawantinsuyu* e da experiência e memória da brutal escravidão negra, respectivamente. Nenhum daqueles que defenderam os indígenas no século XV (por exemplo, Las Casas), chegaram a pensar

²⁷ Utilizamos o nome escrito em quechua e não a versão espanhola: Felipe Guamán Poma de Ayala.

²⁸ *Tawantinsuyu*: região do atual Peru, Equador e Bolívia, principalmente.

²⁹ *Nueva corónica y buen gobierno* trata-se de um manuscrito de 1.200 páginas, compõe-se de 398 páginas de desenhos e 782 páginas de textos. O trabalho, concluído em 1615, foi dirigido ao Rei Filipe III de Espanha. Ver: AYALA, 2001.

³⁰ Ottobah Cugoano, um escravo liberto que publicou um tratado em 1787 com base na sua experiência nas plantações do Caribe e de sua vida em Londres. Da mesma forma que Waman Poma, Cugoano partiu dos princípios morais da cristandade para projetar sua crítica aos excessos dos cristãos ingleses na brutal exploração dos escravos. (MIGNOLO, 2007, p.28, 40). Ver: CUGOANO, 1969.

a partir do espaço e das experiências da ferida colonial infligida aos “índios”, tal como a diversidade de pessoas do “Novo Mundo” eram classificadas pela epistemologia ocidental.

Waman Poma olhava e compreendia a partir da perspectiva do sujeito colonial (o sujeito formado e forjado no *Tawantinsuyu* e na cosmologia indígena, confrontado com a presença repentina do castelhano e do mapa-múndi de Ortelius) e não do sujeito moderno que na Europa começou a pensar-se a si mesmo como sujeito a partir do Renascimento. Também tinha acesso a informações às quais não tinham acesso os castelhanos, poucos deles dominavam o aymará e o quechua, e mesmo quem chegou a compreendê-lo em suas aventuras pelos Andes ficou ainda longe de se igualar a compreensão de Waman Poma sobre essas línguas. (MIGNOLO, 2007, p.35).

Como sujeito colonial, Waman Poma foi uma subjetividade de fronteira, uma subjetividade que surge a partir da diferença colonial. A *nueva corónica* é precisamente isso, um relato no qual a cosmologia andina começa a refazer-se em diálogo conflitivo com a cosmologia cristã em toda sua diversidade (dominicanos, jesuítas, franciscanos) e com a mentalidade burocrática dos organizadores do Estado imperial. (MIGNOLO, 2007, p.35-36).

Os cronistas castelhanos e Waman Poma estão separados pela diferença colonial epistêmica, invisível para os primeiros, visível como uma grande muralha para Waman Poma. É na confrontação com essa muralha que ele escreve. O fato de que para os castelhanos e para quem vê as coisas a partir da diversidade da cosmologia europeia, essa muralha (a diferença colonial epistêmica) é invisível, leva a não-compreensão da proposta de Waman Poma, bem como a seu silenciamento por quatrocentos anos. (MIGNOLO, 2007, p.35-36).

O argumento de Waman Poma remete para necessidade de uma *nueva corónica*, uma crônica da civilização andina antes da chegada dos espanhóis, esta crônica seria importante para complementar as narrações dos missionários e homens de letras que se dedicaram a escrever as crônicas que os indígenas, segundo eles, não dispunham. Os argumentos dos missionários eram simples, esta gente não tem alfabeto escrito então não podem ter história.

Para um homem do século dezesseis a história estava indissociavelmente vinculada à escrita e ao alfabeto da tradição gregoriana (e não hebreia, arábica, nem cirílica, obviamente). Assim a *nueva corónica* de Waman Poma não só entra em contradição com as castelhanas, mas também utiliza sua própria linguagem para mostrar que essas histórias não tinham sido contadas de forma exaustiva. Além

disso, a *nueva corónica* não é uma correção de enganos dentro da mesma lógica epistemológica hispânica, mas é, sobretudo, uma introdução a uma nova forma de contar a história. (MIGNOLO, 2010, p. 39).

Qual era a proposta de Waman Poma? Um “bom governo” apoiado em uma “nova crônica”. O historiador catalão Joseph Fontaná i Lazaro (MIGNOLO, 2007, p.36) disse que há tantas histórias como projetos políticos. A diversidade de projetos políticos dos castelhanos se baseava sobre um conceito de história cujas fontes estavam na Grécia e Roma (Heródoto, Tito Lívio, Tasso), as quais não eram as fontes epistêmicas do seu projeto político.

Evidentemente, o “bom governo” proposto por Waman Poma não estava apoiado em Maquiavel, mas em práticas e histórias da organização social andina. (MIGNOLO, 2010, p.40). Entretanto, o “triunfo” (até hoje) do modelo imperial relegou o modelo do “bom governo” ao mundo das fantasias de um índio desorientado e inculto, caso exemplar da colonização do ser mediante a colonização do conhecimento.

Waman Poma não tinha poder para governar, mas não se deu por vencido. Sabia que uma forma particular de organização social nas “*Indias del Peru*”, nome que deu para estrutura montada sobre *Tawantinsuyu*, devia considerar uma harmonia entre as formas de vidas locais e as castelhanas. (MIGNOLO, 2007b, p. 147).

O projeto político do “bom governo” foi pensado da seguinte forma: Em primeiro lugar, o relato histórico foi estruturado com uma constante e coerente crítica ético-política. Criticou-se igualmente os castelhanos, os índios, os negros, os mouros e os judeus. A teoria política de Waman Poma articulou-se em dois princípios. Primeiro, a crítica a todos os grupos humanos identificados na colônia; segundo, as categorias classificatórias do momento.

Entretanto o critério que emprega Waman para sua crítica é o cristianismo. Waman Poma assume a cristandade histórica e eticamente, na medida em que argumenta a cristandade dos andinos antes da chegada dos castelhanos. Historicamente, Waman Poma seria um mentiroso, posto que não há cristianismo antes da chegada dos castelhanos. Mas em um nível lógico-epistêmico, o cristianismo na Europa não seria senão a versão regional de certos critérios para a convivência e para o “bom viver” (*buen vivir*)³¹. O argumento de

³¹ Ver o Capítulo 6.

Waman Poma deve ser lido nesse segundo nível e não no primeiro. (MIGNOLO, 2007, p.37).

“Cristianismo”, no argumento do Waman Poma, é equivalente a “democracia” no sentido empregado pelos zapatistas³². A democracia não é propriedade privada do pensamento e da teoria política do Ocidente, a não ser um princípio de convivência, de “bom viver”, que não tem dono. Waman Poma se apoderou dos princípios cristãos apesar de ser contra os maus cristãos espanhóis, assim como os zapatistas se apoderam dos princípios democráticos apesar de ser contra ao governo mexicano e a comercialização da democracia no mercado de Washington. (MIGNOLO, 2007, p.37).

Waman Poma assume a cristandade dos índios e ao fazê-lo rechaça a conversão. Nesse gesto se separa de Las Casas, cuja crítica aos espanhóis Waman Poma endossa. Nesse sentido, os índios não devem ser convertidos à cristandade, posto que os habitantes do *Tawantinsuyu* já são previamente cristãos. (MIGNOLO, 2010, p. 39).

Uma vez realizada a crítica a todos os grupos humanos presentes na colônia e depois de haver identificado também as virtudes de todos eles, Waman Poma propõe um “bom governo” dos virtuosos, sem importar se estes são índios/as, castelhanos/as, mouros/as ou negros/as. (MIGNOLO, 2007, p.38).

Waman Poma propôs o “bom governo” como um espaço, por um lado de coexistência com *Castilla*, por outro, de coexistência entre várias comunidades (ou nações) do *Tawantinsuyu*.³³ Na proposta do Waman Poma, Felipe III não é simplesmente o soberano de uma estrutura política hispânica no *Tawantinsuyu*, mas sim é o soberano do *Tawantinsuyu*. Felipe III fica assim des-locado de sua memória, tradição, língua, formação e pensamento político hispânicos.

Contrário às utopias ocidentais modernas iniciadas por Tomas Morus, um século antes, a utopia do Waman Poma não se localiza em um não-lugar do tempo e do espaço (as utopias ocidentais modernas se localizam no não-espaço de um futuro secular), mas na reinscrição de um espaço modificado pelos castelhanos. (MIGNOLO, 2007, p.38).

³² Ver o Capítulo 6.

³³ *Tawantinsuyu* (do quechua *tawa* e *suyu*) significa aproximadamente “os quatro lados ou rincões do mundo”. Para visualizar o diagrama de *Tawantinsuyu* é necessário imaginar as diagonais de um quadrado (sem os quatro lados, só as diagonais). Os quatro espaços formados pelas diagonais são os quatro *suyus*, ou espaços significativos na estrutura e hierarquias sociais dos incas. Waman Poma situou ao rei Felipe III no centro do *Tawantinsuyu*, posto que ocupava o trono, tanto na *Castilla* como em *Tawantinsuyu*. Distribuiu os *suyus* a cada um dos grupos mencionados, índios, castelhanos, mouros e africanos. Na medida em que o *Tawantinsuyu* é uma estrutura hierárquica, Waman Poma manteve essa hierarquia na distribuição dos *suyus*.

A última seção da “*Nueva corónica y buen gobierno*” está dedicada à descrição dos “trabalhos e os dias” no *Tawantinsuyu*. O ritmo das estações, a convivência com o mundo natural: sol, lua, terra, fertilidade, água, *runa* (seres vivos que no Ocidente se descrevem como “seres humanos”) convivem na harmonia do “bom viver”. Esta harmonia é significativa, já que a princípios do século XVII, o capitalismo em formação já mostrava um desprezo por vidas humanas descartáveis (índios e negros, fundamentalmente), submetidas à exploração do trabalho, expropriadas de sua morada (a terra de onde eram), e sua morada transformada em terra como propriedade individual. Momento em que os europeus, em seus projetos econômicos, não contemplavam a harmonia do viver nem o movimento das estações, mas sim concentravam todos seus esforços no aumento da produção (ouro, prata, café, açúcar etc.), independente de quem viesse a morrer. (MIGNOLO, 2007, p.38-39).

Séculos depois de Waman Poma, os antilhanos Aimé Césaire e Frantz Fanon³⁴, também ilustram subjetividades formadas na fronteira entre dois mundos. A partir das entranhas da modernidade viveram corporal e mentalmente a exploração colonial, sentiram a “ferida colonial” e criticaram o colonialismo.

Na época de Césaire e Fanon, 1950 a 1970, destacavam-se nos círculos acadêmicos o fortalecimento da identidade nacional dos povos colonizados e a construção de uma sociedade sem antagonismos de classe. A crítica ao colonialismo se entendia como uma ruptura com as estruturas de opressão que tinham impedido ao “Terceiro Mundo” a realização do projeto europeu da modernidade.

Embora tais narrativas anticolonialistas não representassem um questionamento direto sobre os padrões modernos de conhecimento³⁵, não podemos dizer que Césaire e Fanon analisaram o colonialismo apenas a partir da modernidade eurocêntrica. Assim como Maldonado-Torres (2006, p. 178), consideramos que estes procuraram entender o mundo novo que emerge depois da Segunda Guerra Mundial, entretanto fazem isto a partir da perspectiva dos colonizados, daqueles que habitam

³⁴ Ambos nascidos na *Martinica*, ilha do Caribe que pertence à França.

³⁵ Segundo Castro-Gómez (1998) a modernidade se constituiu no horizonte crítico-normativo das narrativas anticolonialistas. A dependência econômica, a destruição da identidade cultural, o empobrecimento crescente da maioria da população, a discriminação contra as minorias, esses fenômenos eram considerados como “desvios” da modernidade que poderiam ser corrigidos por meio da revolução e da tomada do poder pelos setores populares. Estes e não a burguesia seriam os verdadeiros “sujeitos da história”, os encarregados de levar adiante o projeto de “humanização da humanidade” e torná-lo realidade nos países colonizados.

na fronteira e que sofrem uma exclusão constante e consistente na modernidade, ou seja, do *anthropos*.

Césaire e Fanon analisaram o colonialismo a partir da experiência física, intelectual e vital e mostraram que este é um fato que se interioriza em todos os poros da sociedade, impondo em todos os níveis seu caráter discriminatório e excludente, gerando assim a oposição anticolonial. (PESÁNTEZ, 2008, p. 68).

Césaire é um dos intelectuais negros que mais lutou contra a “alienação cultural” imposta pelo colonialismo francês. Sua produção intelectual e política influenciou outros pensadores como Frantz Fanon e Édouard Glissant e também pensadores africanos e afro-americanos. (PESÁNTEZ, 2008, p. 101).

Além disso, a obra de Césaire continua proporcionando diversos elementos para pensar a questão colonial, de modo que continua sendo aproveitada pelos recentes estudos pós-coloniais e decoloniais.

Junto com outros estudantes das Antilhas, da Guiana Francesa e africanos, Césaire fundou o periódico intitulado *L'Étudiant noir* (O estudante negro), em cujas páginas elaborou o conceito de “negritude” como uma resposta à dominação colonial e como uma forma de resgatar a cultura africana, desprestigiada pelo racismo. (PESÁNTEZ, 2008, p. 101).

O horizonte de sua luta, indubitavelmente esteve dirigido a independência das colônias, mas sem esquecer o elemento racial, muitas vezes “esquecido” até mesmo por indivíduos de posições de esquerda. Para ele, os preconceitos raciais devem ser combatidos tanto como a exploração. Sem a luta anti-racista não haveria uma independência real e efetiva das colônias. A visão expressa na sua luta anti-imperialista e anticolonialista tornou-se uma importante matriz do pensamento crítico na América Latina. (PESÁNTEZ, 2008, p. 109).

Como expressa Wallerstein (2006, p. 8), a trajetória intelectual de Césaire está atravessada por três temas,

[...] o colonialismo, que combateu durante toda sua vida; o comunismo, que aderiu por um tempo e depois abandonou; e a negritude, que entendia como uma forma crucial de combater o colonialismo e que foi possivelmente o elemento chave de sua ruptura com o comunismo.

Trata-se, sobretudo, de uma reflexão que é permeada pela persistência da ferida colonial. Césaire pensa a partir da diferença colonial e não a partir da Grécia, Roma, ou Jerusalém.

Em “O discurso sobre o colonialismo”, Césaire reflete sobre os acontecimentos da década de 1950³⁶ e dismantela qualquer defesa das supostas bondades civilizatórias do projeto colonizador. Considera este não um processo moralmente legitimado pelo dever da Europa de civilizar a povos bárbaros, mas uma maquinaria de barbárie, não só com relação aos seres humanos e geografias colonizadas, mas para a própria civilização europeia e seus mais variados representantes. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.44).

Nesse sentido, Césaire argumenta sobre o duplo vínculo entre: 1) o colonialismo como destruição e separação das pessoas colonizadas de suas economias e modalidades de vida (para produzir corpos e subjetividades dóceis à acumulação de riqueza); e 2) o “enselvajamento” da Europa colonizadora e a “bestialização” do colonizador. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.44).

Para Césaire (2006, p. 15) a implicação de muitos valores da civilização europeia na empresa colonial, que se apoiava na violência bárbara e brutal, teve consequências desastrosas tanto para os colonizadores como para os colonizados. Esta situação resultou num colonizador descivilizado e num colonizado desumanizado.

Antecipando a aparição da crítica atual a colonialidade, Césaire retrata como a circulação da ideologia colonial, apoiada numa hierarquia cultural e racial, é essencial para o domínio colonial da mesma forma que o uso do poder militar, a violência, a tortura e o trabalho forçado.

Perante as narrativas celebratórias do processo colonizador, expressas em termos de “progresso”, de realizações em infraestrutura ou em avanços nos níveis de vida, de mercadorias produzidas e de ideais esboçados, Césaire assinala seu “lado escuro”, seu custo em termos de perdas das formas de existência, de dignidade e de horizonte de esperança das populações submetidas. Em uma palavra, o colonialismo implica a coisificação do colonizado e, de forma mais profunda, o mesmo colonizador se bestializa, desumaniza-se e sua civilização se torna selvagem. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.45).

³⁶ Nesta época os processos de descolonização da Ásia e África eram acompanhados pela reorganização econômica que situava os Estados Unidos na liderança internacional, Stalin ajustava as rendas imperiais da União Soviética e Adolf Hitler demonstrava que a lógica da colonialidade permanecia tanto no colonialismo europeu em outros países como no colonialismo interno na Europa.

Da perspectiva dos colonizados, o colonialismo implica uma tendência para a coisificação. A equação: “colonização = coisificação” passa por um esvaziamento de suas anteriores formações culturais por uma destruição de suas instituições, pelo confisco de suas terras, por uma clausura de suas modalidades de economia e seus próprios futuros e possibilidades. Mas também passa pela inculcação do medo, do complexo de inferioridade, do desespero, do servilismo etc. (CÉSAIRE, 2006, p. 20).

O colonialismo, segundo Césaire, não é mais que o prelúdio ao nazismo, este é o resultado lógico do processo colonial. Nesse sentido, explica que os europeus ficavam surpreendidos com a natureza bárbara do nazismo, esquecendo-se de que eles mesmos tinham tolerado práticas bárbaras similares e inclusive as tinham causado a muitos povos durante muitos séculos.

Valeria a pena estudar, clinicamente, em detalhe, os passos de Hitler e o hitlerismo, e inteirar ao distinto burguês do século XX de que leva dentro de si um Hitler ignorado, que Hitler o *habita*, que Hitler é seu *demônio*, que se ele, burguês, vitupera-o, não é mais que por falta de lógica e que no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime em si*, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, mas o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco, o fato de ter aplicado a Europa procedimentos colonialista. (CÉSAIRE, 2006, p. 15).

Estas apreciações indicam os limites do humanismo racista europeu, o mesmo a partir do qual emergem as promessas de “igualdade, fraternidade e liberdade” e as declarações de direitos (o “direito das gentes” do século XVI, os “direitos do homem e do cidadão” do século XVIII e os direitos humanos do século XX) tendo como referência o homem europeu e ocidental.

Além dessas considerações impensáveis para grande parte da intelectualidade nos anos seguintes a Segunda Guerra Mundial, Césaire (2006, p. 13) revela a crise da Europa enquanto civilização e projeto civilizatório, que em seus olhos “é moralmente e espiritualmente indefensável”.

As posições de Césaire sobre a colonização se estendem também as estruturas científicas que têm acompanhado os processos expansivos,

promotores da alegada superioridade cognitiva e científica expansivo do Ocidente. Por isso, Césaire (2006, p. 27) questiona o papel de pensadores e intelectuais, estes são acusados de cúmplices da colonização e de “cães de guarda do colonialismo”.

Além disso, Césaire (2006, p. 84) ataca o “universalismo descarnado”, abstrato e assim, ponderamos que ele indiretamente questiona a relação *humanitas/anthropos* que permeia a epistemologia ocidental. Para ele a descolonização passa pela afirmação de um universalismo concreto depositário de todos os particulares. O universalismo abstrato é aquele que no qual um particularismo hegemônico pretende erigir-se como projeto global e imperial para todo mundo. (GROSFOGUEL, 2007, p. 71).

Segundo Grosfoguel (2007, p. 72), o império francês com seu republicanismo universalista foi um dos maiores expoentes do universalismo abstrato ao pretender subsumir, diluir e assimilar todos os particulares sob a hegemonia de uma só particularidade, neste caso, o “homem branco” ocidental. Este é o universalismo que grande parte das elites crioulas brancas latino-americanas reproduziu nos discursos de “nação”, dissolvendo as particularidades no universal abstrato da “nação” que privilegia a particularidade da herança europeia dos brancos crioulos sobre os demais.

Césaire, a partir da experiência afro-caribenha, não afirma um particularismo estreito e fechado que conduza a um provincialismo ou a um fundamentalismo segregacionista que se fecha em sua particularidade. Para Césaire a descolonização passa pela afirmação de um universalismo concreto depositário de todos os particulares. Se o universalismo abstrato estabelece relações verticais entre os povos, o universalismo concreto do Césaire é necessariamente horizontal em suas relações entre todos os particulares.

Em Césaire a noção de universalismo concreto adquire uma perspectiva muito complexa, trata-se do resultado de múltiplas determinações cosmológicas e epistemológicas (um pluri-verso, em lugar de um uni-verso).

O universalismo concreto cesaireano é o resultado de um processo horizontal de diálogo crítico entre povos que se relacionam de igual para igual. O universalismo abstrato é inerentemente autoritário e racista enquanto que o universalismo concreto de Césaire, conforme Grosfoguel (2007, p. 72), é profundamente democrático.

Da mesma forma que Césaire, a vida de Frantz Fanon também se desenvolve na luta contra o racismo colonial francês. Desde tenra idade, percebe um comportamento abertamente racista dos soldados quando as

forças navais francesas se estabeleceram em Martinica, fato que influenciou sua análise da situação colonial dos negros. (PESÁNTEZ, 2008, p. 143).

Fanon foi estudante de Césaire em Martinica e sua vida esteve ligada à luta da Argélia por sua libertação do colonialismo francês, primeiro como médico e também como embaixador da Frente de Libertação Nacional.

Em suas obras, Fanon introduziu o que poderia considerar um giro paradigmático na análise do colonialismo. Sua contribuição consiste principalmente em ampliar a análise do sistema colonial de uma investigação dos fatores políticos e econômicos, para uma análise psicológica.

Podem-se ressaltar três temas que marcaram a vida intelectual de Fanon, sua veemente crítica ao colonialismo, sua inesgotável luta pela descolonização e sua contribuição para entender a psicopatologia da experiência colonial. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.44).

Poucos autores tiveram um impacto tão profundo sobre a identidade negra, sua obra teve influência sobre o movimento dos direitos civis, os movimentos anticoloniais e pela consciência negra. (PESÁNTEZ, 2008, p. 143).

De fato, “Pele negra, máscaras brancas” e os “Condenados da terra” constituíram-se em uma das fontes para o desenvolvimento da teoria da dependência, da filosofia e da teologia da libertação, da pedagogia do oprimido e dos atuais estudos pós-coloniais e decoloniais.

No mesmo sentido que Césaire, Fanon denuncia o impacto do processo de dominação colonial, para ele não só o presente do colonizado é impactado pelo colonialismo, inclusive seu passado é expropriado e desvalorizado.

[...] o colonialismo não se contenta impondo sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. O colonialismo não se contenta em apertar o povo entre suas redes, esvaziando o cérebro do colonizado de toda forma e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão lógica, orienta-se para o passado do povo oprimido, distorce-o, desfigura-o, aniquila-o. (FANON, 1963, p.192).

Deste modo, Fanon entende o colonialismo não só em termos militares e administrativos, mas também como discurso de inferiorização dos colonizados. Fanon fala sobre os *damnés*, os

condenados da terra, destacando o plano da racialização e inferiorização dos que foram considerados como subalternos a partir das relações coloniais.

A raça para Fanon é uma categoria fundamental na experiência colonial. Utilizando a conhecida metáfora marxista da infraestrutura (ou base) e superestrutura³⁷, Fanon (1963, p. 34) diz: “Nas colônias, a infraestrutura é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: é-se rico porque se é branco, é-se branco porque se é rico”.

Para Fanon, a categoria “branco” depende para sua estabilidade de sua negação, o “negro”. Nenhuma existe sem a outra, e as duas se criaram no momento da conquista imperial. Fanon localiza assim o ponto histórico em que certas formações psicológicas se fizeram possíveis e contribui para uma análise importante de como os sistemas culturais específicos podem perpetuar-se historicamente como modos de pensar que condicionam a consciência individual e coletiva das pessoas. Fanon explora os paradigmas que sustentam o inconsciente branco e que identificam a negritude com todo o mal e o pecado, assim como os efeitos destes na psique dos negros.

O negro em particular e os colonizados em geral são, para Fanon, os *damnés*. Isto os situa em uma experiência vivida de miséria e morte agenciada pelo colonialismo que os condena a desumanização. Assim, sua existência individual e em ocasiões a de coletividades inteiras é dispensável na reprodução das relações de dominação. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 161).

A questão da violência colonial é um aspecto extremamente importante nas obras de Fanon, ele afirma que os colonizados vivem num mundo que dá continuidade a violências físicas que os desumanizam e violências psicológicas que os oprimem e escravizam. Para Fanon (1963, p. 56)

O aparecimento do colono significou sincreticamente a morte da sociedade nativa, letargia cultural, petrificação dos indivíduos. Para o colonizado, a vida não pode surgir senão do cadáver em decomposição do colono. [...] Essa práxis violenta é totalizadora, posto que cada um converte-se em elo violento da grande cadeia, do

³⁷ A estrutura social, para Marx, é constituída por dois níveis: A infraestrutura ou base econômica e a superestrutura, que comporta duas instâncias: a jurídica (o direito e o Estado) e a ideologia (religião, moral, política etc.).

grande organismo violento surgido como reação à violência primordial do colonialista.

Em suas obras Fanon mostra sua preocupação em questionar o colonialismo do ponto de vista de seu impacto humano, ou mais precisamente, a distorção das relações humanas que engendra. Convencido de que toda luta pela libertação humana sempre é uma luta por uma identidade libertada, enfatiza a necessidade de levar a cabo uma ação descolonizadora que realmente libertaria tanto o colonizador como o colonizado do mundo maniqueísta que estavam situados.

A descolonização postulada por Fanon não se reduz, portanto, aos significados políticos relativos às lutas anticoloniais, segundo Fanon (1963, p. 21-22)

A descolonização não passa jamais despercebida porque afeta o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela falta de essência em atores privilegiados. [...] Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é realmente criação de homens novos.

A obra de Fanon, assim como a de Césaire, surge da fronteira, da ferida colonial, do silêncio forçado, dos rumores dos que são epistemicamente, eticamente e politicamente deserdados.

Entretanto, Fanon reclama por conhecimentos “outros”, desta forma, contribui para uma fratura epistêmica e espacial na qual se fundam subjetividades, formas de ser, de viver e de pensar “outras”.

Fanon desnuda o conceito regional de homem e de ser humano. A ideia de homem construída no Renascimento se refere à experiência dos homens, dos *humanitas*, que a criaram tomando a eles mesmos e a sua sociedade como modelo. A ideia de homem se converteu em sinônimo de humanidade e a ideia de humanidade serviu para classificar a diferença, o *anthropos*. (MIGNOLO, 2010, p. 317).

O que une Fanon, Césaire e Waman Poma é o fato de que eles habitam e pensam a partir da fronteira e nesta genealogia do ser e do pensar podemos situar também Mahatma Gandhi (Índia), Carlos Mariátegui (Peru), Rigoberta Menchú (Guatemala) e muitos outros. São subjetividades formadas nas fronteiras da história local do Ocidente, expandida a todo o globo, e as histórias locais de cada um deles. (MIGNOLO, 2007c).

Nestes casos não consideramos como algo que depreciaria o seu pensamento o fato de Wamam Poma estar vinculado ao cristianismo, tampouco o fato de Fanon e Césaire não questionarem explicitamente os padrões modernos de conhecimento. O importante para esta pesquisa é destacar que estes pensadores pensam a partir dos seus corpos, dos seus lugares, da diferença colonial e assim visualizam processos invisíveis para o homem europeu.

Para Mignolo (2007c) é um tanto “natural” que o pensamento de fronteira não surja de experiências e subjetividades europeias ou anglo-americanas, mas sim das “exterioridades”, ou seja, do *anthropos*.

Entendemos que a ferida colonial expõe as experiências e subjetividades que dão forma ao pensamento de fronteira, que neste caso inclui uma pluri-versalidade epistêmica que não pode ser absorvida por uma História única e linear. Tal pluri-versalidade não almeja constituir saberes e projetos universais, mas busca a construção de um mundo nos quais muitos mundos são possíveis.

1.4 ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS: A UNIVERSALIDADE QUESTIONADA E OS CAMINHOS ABERTOS PARA A PLURI-VERSALIDADE

A divisão de “funções” entre *humanitas/anthropos* não é uma “representação natural” da realidade, mas a imposição de uma lógica de conhecimento que se traduziu em uma epistemologia de dupla cara, uma visível, que classifica e conhece o mundo e outra invisível, que exerce o poder e subalterniza saberes.

O *humanitas* se coloca na posição de classificar racialmente a humanidade de acordo com um esquema de superioridade e inferioridade porque se autointitula como representante do modelo universal de humanidade e também dos projetos que considera como universais (como cristianismo, civilização, globalização etc.).

Quem classifica é sempre monotópico, porém quem é classificado é pluritópico, justamente pelo fato que tem que conceber o mundo na intersecção da classificação imposta e das classificações situadas como subalternas. Deste modo, quem é classificado vive em um duplo mundo (*conciencia de la nueva mestiza, double consciousness*). A tomada de consciência dessa situação e o esforço por reclassificar-se a partir da subalternidade é o que Mignolo descreve como o potencial do pensamento e da epistemologia de fronteira. (MIGNOLO, 2001, p. 25).

Habitar e pensar a partir da “fronteira” é a condição básica para problematizar o colonialismo e a questão colonial como vimos com Wamam Poma, Césaire e Fanon.

Entretanto, de acordo com nosso pensamento, é fundamental que se questione o *locus* de enunciação que permitiu e que continua a permitir que pessoas e saberes sejam classificados como inferiores, isso implica questionar a ideia de um conhecimento universal separado do tempo e do espaço, bem como a de um sujeito universal, transcendental deslocalizado e a-temporal, o *humanitas*.

O conceito de *locus* de enunciação é importante para desmontar a ideia de uni-versalidade tanto do sujeito de conhecimento como do próprio conhecimento, pois remete sempre a uma localização geopolítica e corpo-política do sujeito que fala. A corpo-política se refere a inscrições de relações de poder em escala corporal. A geopolítica refere-se a inscrições de relações de poder em lugares geográficos. Quando pensamos no plano epistêmico, então falamos em corpo-política e geopolítica do conhecimento. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.140).

É nessa perspectiva que podemos encontrar diversas ferramentas (conceitos, reflexões) nos chamados estudos pós-coloniais e decoloniais (estes últimos no âmbito da América Latina).

Os estudos conhecidos na academia como “pós-coloniais” são tratados usualmente a partir de duas perspectivas. De um lado temos os “*Subaltern Studies*” (Ranajit Guha, Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, entre outros) que refletem a partir da Índia, vinculam-se com o pensamento marxista e com os movimentos anticoloniais. Há também os estudos chamados apenas de “pós-coloniais”, neste âmbito destacam-se os nomes de Homi Bhabha, Gayatri Spivak e principalmente, Edward Said.

O grupo conhecido como “*Subaltern Studies*” desenvolve suas pesquisas a partir da década de 1980. Busca questionar as vertentes dominantes da historiografia elitista sobre a Índia a partir da perspectiva que ressalta os setores subalternos. Trata-se de problematizações das fontes, da representação do subalterno e dos limites da historiografia que atravessam a experiência colonial da Índia. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 28).

A meta dos *Subaltern Studies* consiste em um esforço para promover um exame dos assuntos subalternos no campo de estudos do sul da Ásia, com a finalidade de corrigir o viés elitista de grande parte da pesquisa e do trabalho acadêmico. Desafiando as afirmações simplistas de um marxismo ingênuo, segundo a qual a economia e as

sociedades do sul da Ásia poderiam ser compreendidas apenas em termos de divisões de classe, o projeto empreendeu a elaboração da categoria “subalterno” como uma metáfora para os atributos gerais da subordinação na sociedade do sul da Ásia. (DUBE, 2001, p. 39-40).

O termo “subalterno” foi utilizado inicialmente por Gramsci (2002), para referir-se as classes subalternas, especialmente ao proletariado rural. Já os *Subaltern Studies* modificaram o significado de subalterno, ele é considerado como um sujeito histórico que responde também as categorias de gênero e etnicidade, não apenas de classe. Nesse sentido, o conceito “subalterno” é utilizado a partir da diferença colonial. O subalterno é identificado como o colonizado, ou com o sujeito colonial, não se trata de um ser passivo, um sujeito ausente, mas um sujeito ativo.

A subalternidade torna-se, assim, um jogo de forças que inclui e ultrapassa o conceito marxista de classe, é um efeito das relações de poder que se expressa através de uma variedade de meios, linguístico, sociais, econômicos e culturais. A noção de subalternidade introduzida na densidade da experiência colonial na Índia adquire uma nova dimensão em relação ao conceito introduzido por Gramsci na Europa.

Os primeiros trabalhos dos *Subaltern Studies* buscaram reconstruir as variadas trajetórias dos movimentos de grupos subordinados da Índia para destacar a autonomia e a condição de agente (*agency*) destas comunidades mediante a delineação do subalterno como uma categoria mais ou menos homogênea.³⁸ Trabalhos posteriores examinaram as mediações múltiplas de natureza social e epistêmica e de caráter cultural e discursivo que sustentaram a produção de sujeitos subalternos. Além disso, nesses trabalhos o subalterno é considerado como uma perspectiva e uma metáfora para questionar as formas dominantes de conhecimentos. Por um lado, esses escritos têm questionado o estado e a nação, privilegiando formas plurais de imaginar estados e nações, por outro lado, interrogam o eurocentrismo e a singularidade do projeto moderno de história. (DUBE, 2001, p. 40-41).

Os intelectuais da corrente de estudos chamada apenas de “pós-colonial” também apontam para relação entre os discursos ocidentais e sua relação com o poder sobre outras culturas. O palestino Edward Said é um dos marcos iniciais desse tipo de questionamento com a obra “Orientalismo” de 1978.

O projeto do Said pode ser apreciado no contexto de seu esforço para negociar uma aliança entre as teorias críticas ocidentais e as

³⁸ Ver: GUHA, 1988, 1997.

análises desenvolvidas por parte dos teóricos anticoloniais. Seu objetivo principal é contribuir com elaborações críticas que expõem as deficiências do pensamento ocidental e reformular algumas das preocupações importantes que expressavam os teóricos anticoloniais, assinalando assim a continuidade entre o pensamento crítico anticolonial e o trabalho crítico pós-colonial contemporâneo.

Said (2007) argumenta que o projeto iluminista da ciência do homem se sustenta em um imaginário que postula a superioridade da raça branca europeia em relação a todas as outras formas culturais do planeta. O dominador europeu constrói o “outro” colonial como objeto de estudo (Oriente) e, ao mesmo tempo, constrói uma imagem de seu próprio *locus* de enunciação imperial (Ocidente).

Said (2007, p. 32) trata o campo de estudo do “orientalismo”, como um discurso colonial, entendendo discurso a partir do sentido dado por Foucault. O seu objetivo ao abordar essa problemática é explicitar que as disciplinas europeias, que foram representadas como imparciais e apolíticas dependiam de uma história bastante violenta da ideologia imperialista e da prática colonialista.³⁹

Enquanto a análise de Said refere-se a um conjunto de discursos que operam de forma unida para administrar cultural e conceitualmente as relações coloniais, o crítico indiano Homi Bhabha (1998, p. 111) prefere caracterizar o discurso colonial por seus objetivos: a construção do colonizado como população de tipo degenerado, possuindo como base uma origem racial, de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais.

Em seu esforço para questionar as relações coloniais e suas dicotomias fixas (Ocidente/Oriente, colonizador/colonizado, universal/particular, entre outras), Bhabha destaca as noções de ambivalência, estereótipo, mímica e hibridismo como estratégias que abrem fissuras no discurso dominante e indicam espaços para uma possível resistência.

Bhabha (1998, p. 86) sustenta que o discurso colonial é ambivalente, porque, como tinha sugerido Fanon, o “outro”, o nativo, é ao mesmo tempo objeto de desprezo e desejo. A ambivalência descreveria, neste caso, a identidade e a diferença.

O lugar do Outro não deve ser representado, como às vezes sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao eu, que representa

³⁹ No capítulo 3, retomaremos as análises feitas por Foucault e Said.

uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade linguística, simbólica, histórica. Se, como sugeri, o sujeito de desejo nunca é simplesmente um Eu Mesmo, então o outro nunca é simplesmente *Aquilo Mesmo*, uma frente de identidade, verdade ou equívoco. (BHABHA, 1998, p. 86).

A ambivalência é nesse sentido um aspecto perturbador do discurso colonial para o colonizador, pois seu discurso sempre tenta criar sujeitos dóceis que reproduzam seus pressupostos, hábitos e valores. Os efeitos do discurso colonial nunca triunfam completamente nos colonizados e o que produz finalmente são apenas sujeitos ambivalentes.

O estereótipo é um modo ambivalente de construir ao outro, uma articulação complexa de crenças contraditórias, “um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo, exigindo [...] que ampliemos nossos objetivos críticos e políticos.” A sua principal estratégia discursiva é “uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido.” (BHABHA, 1998, p. 105-110).

A estratégia básica desse processo é a formulação do estereótipo do dominado, o que se efetiva fundamentalmente pelo discurso colonial. Segundo Bhabha (1992, p. 177-178)

É aí, na margem colonial, que a cultura do Ocidente revela sua “diferença”, seu texto-limite, assim como sua prática de autoridade desloca uma ambivalência que representa uma das mais significativas estratégias discursivas e físicas do poder discriminatório [...] Reside na força da ambivalência dar ao estereótipo colonial sua atual forma de ser: assegura sua repetição ao mudar as conjunturas históricas e discursivas; informa suas estratégias de individualismo e marginalização; produz este efeito de verdade provável e de predicabilidade que, no caso do estereótipo, deve aparecer sempre em excesso, mais do que ser

provado empiricamente ou construído logicamente.

O estereótipo é, portanto, a basilar estratégia discursiva do colonialismo, “como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso.” (BHABHA, 1998, p. 105).

O discurso estereotípico racista em seu momento colonial “inscreve uma forma de governo modelada por uma divisão produtiva de seu conhecimento e do exercício do poder.” A partir desta base institucionaliza-se uma série de ideologias políticas e culturais, prejudiciais, discriminatórias. Diante de tais concepções criadas sobre os colonizados, as formas de controle político-discriminatórias e autoritárias são consideradas apropriadas. Assim justifica-se a necessidade do regime colonial por meio da ideologia do progresso e da chamada “missão civilizadora”. (BHABHA, 1992, p. 202-203).

A noção de mímica colonial também é tratada por Bhabha (1998, p. 130-133). A mímica não se reduz a imitação, mas “é considerada como o desejo de um outro reformado, reconhecível, como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente.” A mímica surge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se apropria do “outro” ao visualizar o poder.

O poder da mímica sobre a autoridade do discurso colonial é profundo e perturbador. “É do espaço entre a mímica e o arremedo, onde a missão reformadora e civilizatória é ameaçada pelo olhar deslocador de seu duplo disciplinar, que vêm meus exemplos de imitação colonial.” (BHABHA, 1998, p. 133). A ameaça da mímica consiste em revelar a ambivalência do discurso colonial e assim desestabilizar sua autoridade.

Outro conceito utilizado por Bhabha (1998, p. 165) é o hibridismo. Este termo refere-se à interdependência e à construção mútua das subjetividades tanto do colonizador como do colonizado.

O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de conhecimento.

A autoridade colonial tenta traduzir a identidade do “outro” em uma categoria singular, mas fracassa e produz outra coisa. A interação entre as culturas dos colonizadores e os colonizados procede com a ilusão da existência de formas transferíveis e um conhecimento transparente, mas cada vez mais leva a uns intercâmbios resistentes, opacos e dissonantes. A partir desta tensão surge o “terceiro espaço” ou entre-lugar (um espaço de fronteira), que pode efetuar formas de mudança política que vão além da dicotomia antagônica entre o dominante e o dominado.

A autora indiana Gayatri Spivak também é uma participante conhecida dos estudos pós-coloniais. Ela aborda questões relativas à teoria literária marxista, à psicanálise, à crítica feminista, entre outras. O interesse da autora pela questão colonial é demonstrar que a construção da história não consiste unicamente na identificação, elaboração e ordenação desinteressada de fatos e dados, mas sim constitui um processo de “violência epistêmica”. O resultado é a sujeição dos saberes tal como analisados por Foucault.⁴⁰ “O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o remotamente orquestrado, estendido e heterogêneo projeto de constituir o sujeito colonial como o Outro.” (SPIVAK, 2003, p. 317).

É importante, para Spivak, oferecer uma relação de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como as normativas.

Spivak (2003, p. 317) então levanta questões sobre o processo da construção dos sujeitos, a questão de representação, bem como a violência epistêmica. Pergunta-se sobre a possibilidade do subalterno falar e aponta seu silêncio estrutural dentro da narrativa histórica capitalista.

Para Spivak o subalterno não é um sujeito que ocupa uma posição discursiva a partir da qual possa fazer uso da fala. Sendo assim, a voz do subalterno não existe, pois se o subalterno falasse ou se representasse teria começado a deixar de ser subalterno. De modo que não se pode combater a violência epistêmica mediante a produção de textos que falam de uma posição nativista, pela simples razão de que não há uma história nativista alternativa. O argumento nativista reproduz uma fantasia das origens que é puramente ocidental, quer dizer, reproduz, projetada sobre a sociedade “perdida” do outro, a fantasia europeia sobre sua própria origem.

⁴⁰ Ver o Capítulo 3.

Concordamos com o pensamento de Spivak, para ela os que se limitam a inverter a dialética do colonizador mantêm-se dentro dos termos instaurados pelo ele. A inversão das oposições é um indício de que se é prisioneiro de seus termos ou de que estes foram intimamente aceitos, embora se denuncie sua hierarquia.

Com relação ao *Subaltern Studies* da Índia, Spivak (2003, p. 298-299) aponta alguns questionamentos. Conforme a autora, o subalterno não deve ser considerado como categoria monolítica na qual se presume uma identidade e uma consciência unitária do sujeito. Um dos objetivos centrais de Spivak (2003, p. 299-300) é descentrar o sujeito, ressaltando como a ideia de indivíduo, usualmente masculino, dotado de livre arbítrio é uma construção ideológica que responde a uma situação cultural, política, histórica e social que não é aplicável em todas as épocas, todas as sociedades e todos os lugares.

Spivak também faz uma crítica feminista, afirma que o “subalterno feminino”, ou a mulher subalterna, carece ainda mais agudamente de uma posição que a constitua como sujeito de uma enunciação. “Se no contexto da produção colonial o subalterno não tem história e não pode falar, o subalterno como feminino está ainda mais profundamente em trevas.” (SPIVAK, 2003, p. 328).

Desta maneira, ao falar dos subalternos, de sua voz e de seus lugares de enunciação, Spivak abrange algumas questões epistemologicamente importantes para questionar a epistemologia ocidental, tais como a posição do sujeito e a constituição do *locus* de enunciação.

No âmbito da América Latina, vem se destacado recentemente os estudos “decoloniais” ou “descoloniais”, eles assumem uma perspectiva de crítica ao colonialismo semelhante aos estudos pós-coloniais, entretanto seu ponto de referência se dá a partir da América Latina.

Entre os autores (com distintos posicionamentos e orientações teóricas) que vem trabalhado a questão “decolonial”, podemos citar o antropólogo e teórico literário e cultural argentino Walter Mignolo, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o filósofo argentino Enrique Dussel, o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o sociólogo venezuelano Edgardo Lander, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres, a linguista estadunidense Catherine Walsh

que trabalha com movimentos indígenas no Equador, entre vários outros.⁴¹

Em muitos aspectos os estudos pós-coloniais e os decoloniais entrecruzam-se. Alguns de seus representantes mais conhecidos, assim como acontece com os teóricos pós-coloniais, são acadêmicos ativos em prestigiosas universidades dos Estados Unidos (como Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel). Para outros de seus membros (por exemplo, Santiago Castro-Gómez) a ruptura epistêmica gerada por filósofos europeus associados à chamada pós-modernidade, como Deleuze e Foucault, assim como a crítica à metafísica ocidental é um ponto de referência importante para a articulação de uma crítica ao ocidentalismo (este mesmo ponto de referência é adotado pelas teorias pós-coloniais). (INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS, p. 4-5 2007).

Suas reflexões se dão a partir das heranças coloniais do Império espanhol e português na América durante os séculos XVI ao XX. Abordam as heranças de “larga duração” que se inscrevem sobre o corpo social deste continente no século XVI com a conquista da América e que perduram, embora se transformando, introduzidas naquilo que a teoria social contemporânea denomina como “modernidade”. (INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS, p.4, 2007).

Um dos objetivos é estabelecer uma noção ampliada de colonialismo, a colonialidade. Além disso, buscam traçar uma genealogia da decolonialidade e desenvolver um acervo conceitual decolonial.

Trata-se de uma perspectiva de estudos heterogênea que prioriza os estudos transdisciplinares, isto é, estudos que utilizam conhecimentos provindos de várias áreas para a análise de um objeto particular. Significa, portanto não a exclusão, mas a inclusão de distintos saberes em cada investigação.

Além disso, tais estudos se constituem em uma alternativa que se contrapõem as grandes narrativas universalistas e assim representam

⁴¹ Muitos dos estudos sobre a decolonialidade se deram no interior do grupo de investigação latino-americano “modernidade/colonialidade/descolonialidade”. Este grupo, como projeto coletivo começou a se estabelecer nos anos de 1990, entretanto seu amadurecimento se deu a partir de vários encontros a partir do ano 2000. Em “*Mundos y conocimientos de otro modo*”, Escobar (2003) faz uma apresentação geral do grupo que no momento era chamado de “modernidade/colonialidade” sem a categoria descolonialidade, que foi inserido apenas a partir de maio de 2003. A história do surgimento e desenvolvimento deste grupo podemos também encontrar em: CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007.

uma nova perspectiva de pensamento não apenas para a América Latina, mas para o mundo das ciências sociais e humanas como um todo.

[...]. Isso não significa que o trabalho deste grupo é apenas de interesse para as supostamente universais ciências sociais e humanas, mas que o grupo pretende intervir de forma decisiva nos discursos da ciência moderna para criar outro espaço para a produção de conhecimento, uma forma distinta de pensamento, “um paradigma outro”, a própria possibilidade de falar sobre “mundos e conhecimentos de outra maneira.” (ESCOBAR, 2003, p. 51).

Os estudos decoloniais utilizam um amplo número de fontes, as teorias europeias e norte-americanas críticas da modernidade, os estudos chamados propriamente de pós-coloniais, a teoria feminista chicana, a filosofia africana, entre outros.

A principal força orientadora dos estudos decoloniais é, entretanto, uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, sendo influenciados decisivamente pelo pensamento filosófico e político desenvolvido no nosso continente

Segundo Restrepo e Rojas (2010, p. 53) a pedagogia do oprimido e a filosofia da libertação⁴², bem como a teoria da dependência⁴³ são fontes importantes dos estudos decoloniais.

⁴² Considerando as influências sobre os estudos decoloniais, Restrepo e Rojas (2010, p. 53-63) analisam a filosofia da libertação e a pedagogia do oprimido a partir de Enrique Dussel e Paulo Freire. Segundo os autores, Dussel argumenta uma filosofia baseada no conceito de libertação dos oprimidos, enquanto Freire busca em sua pedagogia propiciar as condições para libertação dos oprimidos. Conhecimento e poder estão intimamente ligados, a aposta dos autores é construir projetos de conhecimentos a partir da perspectiva dos oprimidos, dos colonizados. A figura do oprimido é, portanto, uma categoria central no trabalho de Dussel e Freire. Para Dussel, a condição de possibilidade da filosofia da libertação está na exterioridade à totalidade e esta exterioridade é encarnada pelo oprimido. São as experiências particulares deste que o posicionam para articular uma crítica à totalidade a partir da exterioridade, condição a partir da qual se elabora a filosofia da libertação. A figura do oprimido remete aos povos periféricos, a mulher popular, a juventude oprimida, aos pobres, ao povo, as classes populares e as classes exploradas, entre outros. Para Dussel não só é possível filosofar na periferia, mas a “verdadeira filosofia”, a filosofia da libertação, só é possível a partir das classes exploradas das formações sociais periféricas. Na obra de Freire o oprimido é a chave em sua concepção sobre o funcionamento do poder. O oprimido não é apenas alguém que suporta a dominação. A opressão é uma relação dialética entre opressores e oprimidos. Libertar-se não é apenas uma luta contra o opressor, é uma luta do oprimido para libertar-se a si mesmo, enquanto ele descobre o opressor. Implica que o oprimido descubra a contradição com o seu antagonista e sua identificação com ele, assim poderá superar seu medo da liberdade, que é uma das

Categorias como colonialidade, modernidade, decolonialidade, sistema-mundo moderno/colonial, matriz colonial de poder (colonialidade do poder), colonialidade do saber, diferença colonial, ocidentalismo, eurocentrismo, *locus* de enunciação privilegiado, “*hybris* do ponto zero”, pensamento de fronteira, entre outras, são grandes contribuições dos estudos decoloniais para se pensar a questão colonial.

Colonialidade é um conceito utilizado inicialmente por Quijano⁴⁴. Este termo é uma importante contribuição dos autores latino-americanos para a consolidação no âmbito acadêmico do pensamento de fronteira que surge a partir do *anthropos*. A palavra colonialidade (e não colonialismo) é utilizada para chamar atenção sobre as continuidades históricas entre os tempos coloniais e o tempo presente e também para assinalar que as relações coloniais de poder estão atravessadas pela dimensão epistêmica. Colonialidade é um conceito complexo (atua em vários níveis).

consequências da função domesticadora das estruturas sociais de dominação. A libertação só é possível se ela afeta ambos os polos da relação, que devem ser transformado em seu ser, isto é, não basta a libertação dos oprimidos, se esta não conduzir também a uma libertação do opressor. O objetivo desta pedagogia é recuperar a humanidade dos oprimidos, o “homem” é desumanizado pelo “homem” (oprimido/opressor) e sua desumanização ocorre na relação que impede ao oprimido realizar sua vocação de ser. Portanto, é necessário criar um “homem novo” que não seja oprimido ou opressor. Dussel destaca o privilégio epistêmico do oprimido por sua condição de exterioridade para a articulação da prática e filosofia da libertação. Por outro lado, Freire afirma o privilégio do oprimido de ser o sujeito da emancipação, tanto de si mesmo em sua opressão como a dos opressores, ao romper com o sistema que aliena a ambos. O oprimido é o resultado de uma relação de dominação que constitui a opressores e oprimidos, mas estes últimos são colocados em um lugar epistêmico e político a partir do qual a libertação é possível.

⁴³ Segundo Restrepo e Rojas (2010, p. 63-65), a teoria da dependência é comumente associado com a CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe) e a seu trabalho nas décadas de 1950 e 1960, embora algumas de suas ideias cardinais podem ser encontradas já em 1940 no trabalho do economista argentino Raul Prebisch. A ideia central dessa teoria é o conceito de dependência em termos de um sistema global de desigualdades estruturais, que são estruturantes da relação entre centro e periferia. Em vez de considerar o desenvolvimento no âmbito da teoria da modernização ou das explicações sociológicas (a existência de sociedades tradicionais e sociedades modernas como duas realidades institucionais e culturais absolutamente diversas), a teoria da dependência considera que o subdesenvolvimento é um produto das relações de subordinação estruturais que proporcionaram a submissão de certos países no processo de desenvolvimento de outros países. A influência da teoria da dependência para os estudos decoloniais recorre a várias rotas, uma delas relacionadas ao seu impacto sobre os intelectuais latino-americanos dos anos sessenta e setenta em geral, porém mais especificamente em Aníbal Quijano e Enrique Dussel. A outra rota principal de influência é através da teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein.

⁴⁴ O conceito de colonialidade foi elaborado por Quijano inicialmente em: QUIJANO, 1991.

Em um primeiro momento busca tornar visível o lado obscuro da modernidade. A retórica da modernidade⁴⁵ vem sempre acompanhada pela lógica da colonialidade, de modo que não pode haver modernidade sem colonialidade. Sob a retórica da modernidade e seus projetos universais (cristianização, civilização, modernização, desenvolvimento, democracia, mercado etc.) perpetua-se a lógica da colonialidade (dominação, controle, exploração, dispensabilidade de vidas humanas, subalternização do saberes dos povos colonizados etc.) (MIGNOLO, 2008, p. 293.)

Além disso, colonialidade também é uma expressão abreviada de matriz de poder colonial que Quijano (1991) batizou com o nome “padrão de poder colonial” ou “colonialidade do poder”.

Em terceiro lugar, colonialidade designa histórias, subjetividades, formas de vida, saberes pluriversais e subjetividades colonizadas a partir dos quais surgem respostas decoloniais. Se por um lado a colonialidade é a cara invisível de modernidade é também, por outro lado, a energia que gera a decolonialidade. (MIGNOLO, 2008b, p. 9-10).

Deste modo, quando falamos em “decolonialidade”, estamos nos remetendo necessariamente a uma tríade de conceitos, a “modernidade/colonialidade/decolonialidade”. A “/” (barra) que une as categorias “modernidade/colonialidade/decolonialidade” e ao mesmo tempo as separa significa, por um lado, que uma não pode ser pensada sem as outras e que, historicamente, surgem conjuntamente no mesmo processo histórico. Cada uma delas é constitutiva das outras duas.

O último conceito da tríade, a “decolonialidade”, significa um tipo de atividade (pensamento, giro, opção) de enfrentamento à retórica da modernidade e à lógica da colonialidade. (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 34).

Esse enfrentamento não é apenas resistência, mas re-existência, no sentido do pensador, artista e ativista colombiano Adolfo Albán Achinte (2009, p. 94).

Concebo a re-existência como os dispositivos que as comunidades criam e desenvolvem para inventar cotidianamente a vida e poder e desta maneira confrontar a realidade estabelecida pelo projeto hegemônico que desde a colônia até os nossos dias inferioriza, silencia e visibiliza

⁴⁵ Quando nos referimos a modernidade, ao longo deste trabalho não estamos falando de uma entidade singular, mas em modernidades múltiplas, da mesma forma entendemos a colonialidade.

negativamente a existência das comunidades afro-descendentes. A re-existência aponta para o descentramento das lógicas estabelecidas para buscar nas profundidades das culturas - neste caso, indígenas e afro-descendentes - as chaves das formas organizadoras de produção, alimentícias, rituais e estéticas que permitem dignificar a vida e reinventá-la para permanecer transformando-se. Héctor Daniel Useche Béron "Pajáro", assassinado em 1986 no Município de Bugalagrande no centro do Valle del Cauca - Colômbia, uma vez perguntou: O que vamos inventar hoje para seguir vivendo?

Com esta categoria, re-existência, Achinte (2007, p. 23) refere-se à necessidade de analisar a partir de outra perspectiva os processos de emancipação e luta dos povos afros desde o momento que chegaram à América até nossos dias. O argumento do autor é que se pode pensar que os escravizados não somente resistiram ao enfrentar a escravidão, como também construíram outras formas de existir com um projeto de vida e sociedade. A re-existência implica, desta forma, viver em condições “outras”, em processos de adaptação ao poder colonial que busca reduzir e manter as pessoas na condição de coisas e/ou mercadorias.

A re-existência surge, então, do *anthropos*. Permite o aparecimento da pluri-versalidade dos saberes que foram silenciados, confrontando-os com os saberes que pretensamente se autointitulam como universais. (MIGNOLO 2010, p. 8).

Pensamos que a potencialidade dos estudos decoloniais e também dos “pós-coloniais” é a elaboração de ferramentas (conceitos, reflexões) que proporcionam a problematização de um *locus* de enunciação privilegiado e assim da relação *anthropos/humanitas* que permeia as relações de conhecimento. É a partir dessas problematizações que se abrem espaços para a decolonialidade, isto é, pensar de outro modo, a partir de uma linguagem e de uma lógica outra.

Não se trata, portanto, simplesmente de inclusão de determinados pensamentos para que estes possam ser assimilados na lógica colonial do saber que permeia os estudos acadêmicos, mas sim a potencialidade reside na perspectiva de romper com essa lógica a partir de um “pensamento outro”.

[...] “um outro pensamento” se baseia nas confrontações espaciais entre diferentes conceitos de história. [...] O potencial epistemológico do pensamento liminar, de “um outro pensamento”, tem a possibilidade de superar a limitação do pensamento territorial (isto é, a epistemologia monotópica da modernidade), cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade. [...] uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar não etnocida. (MIGNOLO, 2003, p.103-104)

A noção de “pensamento outro” (*une pensée autre*) e também de “dupla crítica” (*double critique*) foram trabalhadas inicialmente pelo filósofo marroquino Abdelkebir Khatibi (2001, p. 75) como resposta às histórias e legados coloniais do Maghreb. Para ele significa uma “estratégia-outra”. Trata-se de “uma estratégia sem sistema fechado, mas uma construção de um jogo do pensar e do político que ganha terreno silenciosamente sobre seus desfalecimentos e sofrimentos”.

Uma dupla crítica permite pensar em ambas as tradições e em nenhuma delas. Nesse sentido, afirma a necessidade de desconstruir os conceitos utilizados pelo discurso ocidental para representar a alteridade árabe, é o caso do logocentrismo e do etnocentrismo, bem como a crítica do saber e dos discursos elaborados a partir das sociedades árabes.

A dupla crítica libera os conhecimentos que foram subalternizados e ao mesmo tempo possibilita um “pensamento outro”.

Para Mignolo (2003, p. 103), um “pensamento outro” assim como tratado por Khatibi surge a partir do “pensamento de fronteira”. No caso de Khatibi é na intersecção entre o conflito entre Europa e mundo árabe, da confrontação entre diferentes histórias e saberes.

Em nossa opinião um pensamento “outro” de fronteira e decolonial não é aquele que argumenta o direito do *anthropos* a ser *humanitas*, mas questiona, a partir de uma perspectiva pluriversal, tanto a posição do *humanitas*, como o direito a uni-versalidade deste. Não se busca transformar o *anthropos* em *humanitas*, mas mostrar como estes conceitos são criações discursivas do *humanitas* que agiram no sentido

de classificar a humanidade e assim estabelecer uma diferença colonial tanto ontológica como epistêmica.

Um “pensamento outro”, sendo um pensamento de fronteira, não está, portanto, limitado a uma concepção universal do “direito” e do “jurídico”, mas só é possível quando são levados em consideração os diferentes conhecimentos e suas particulares relações de poder. A pluralidade dos direitos não deve, por conseguinte, ser descartada em nome de uma pretensa unidade, “O Direito”, que estipula um saber hegemônico, válido para toda a humanidade.

Os estudos pós-coloniais e decoloniais possibilitam compreender os discursos jurídicos pretensamente universais como construções que surgem a partir das relações coloniais. Estes discursos, inevitavelmente, resultam na subalternização dos saberes que surgem a partir do “outro”, do *anthropos*. Trata-se, desta maneira, de uma perspectiva diferente de se entender o direito, pois permite que este seja pensado a partir de diferentes categorias e formas de conhecimento, inimagináveis para o direito eurocêntrico.

2 A LÓGICA DA COLONIALIDADE, A RETÓRICA DA MODERNIDADE E A DECOLONIALIDADE

2.1 O SISTEMA-MUNDO MODERNO/COLONIAL: CENTRO E PERIFERIAS

No imaginário moderno tudo deve principiar pela Grécia. Entretanto, os estudos decoloniais se direcionam temporalmente para o século XVI, a partir do surgimento e consolidação do sistema-mundo moderno/colonial.

Os marcos da macronarrativa do sistema-mundo moderno/colonial não possuem, deste modo, suas origens na Grécia, mas no século XVI e na produção das diferenças coloniais. Ou seja, na vitória final do cristianismo sobre o Islã em 1492, na conversão dos indígenas ao cristianismo após a vitória de Hernán Cortés sobre o “imperador” asteca Moctezuma, na chegada de Vasco da Gama na Índia em 1498 e dos jesuítas na China em 1580, no contingente enorme de escravos africanos trazidos para as Américas.

A expressão “sistema-mundo moderno” (sem o complemento “colonial”) é usada inicialmente por Wallerstein (1979) para fazer alusão ao marco geo-histórico cultural que é gerado com o passar do século XVI, principalmente em algumas partes da Europa e da América. Este aspira a transcender os estados e ideologias nacionais para assim expandir a modernidade, favorecendo, desta maneira, o processo de sua universalização.

Quijano e Wallerstein (1992, p. 549) consideram que o sistema-mundo moderno teve seu nascimento durante o longo século XVI com o nascimento das Américas como construto social.

A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo do sistema mundial moderno. As Américas não foram incorporadas a uma economia capitalista mundial já existente. Não poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas.

A instituição do sistema-mundo moderno e suas lógicas de poder se expressam na instauração de uma hierarquia interestatal que define lugares desiguais para as sociedades do planeta, sendo as sociedades europeias as que se localizam na cúspide da pirâmide. De maneira

complementar, na América esta hierarquia se expressa no interior das sociedades colonizadas como sistema desigual de localização nas relações de poder entre populações.

A emergência do sistema-mundo moderno é associada, segundo Restrepo e Rojas (2010, p.71-72), a uma série de fenômenos relacionados entre si.⁴⁶

O primeiro deles é o capitalismo como sistema econômico. O “descobrimento” da América implica uma expansão das áreas nas quais funciona esta forma particular de economia. Pela primeira vez é estabelecida uma relação entre os mercados da Europa, Ásia e África (e, a partir de 1492, a “nascente” América). Quer dizer, é o primeiro momento em que se estabelece um vínculo econômico à escala planetária (uma economia-mundo).

O segundo, refere-se ao florescimento da ciência e da tecnologia, em parte associadas às necessidades do capitalismo nascente, que requeria aumentar a rentabilidade dos processos econômicos. Os chamados descobrimentos, por exemplo, foram possíveis graças aos avanços tecnológicos na navegação. Não obstante, os conhecimentos na arte da navegação não foram somente produtos desta época nem dos desenvolvimentos europeus, mas sim fruto dos intercâmbios de conhecimentos com outras sociedades como a chinesa e a árabe.

O terceiro, relaciona-se com a secularização da vida social. O fortalecimento do capitalismo e os avanços tecnológicos atuaram nas formas de ver o mundo nas sociedades da época, dando mais importância a formas racionais de explicação das coisas e reduzindo o papel da religião nesse sentido. Embora esta mudança não tenha sido total, significou alterações quanto ao papel que tinha desempenhado a Igreja durante a Idade Média, época que manteve uma função determinante como fonte de valores e de fé.

O quarto é o sistema de estados. Apesar da ideia dos estados como algo que sempre existiu, estes são tão somente produtos do processo de constituição do sistema-mundo moderno (finais do século XV). Criam-se neste processo estados dependentes das metrópoles, ou seja, as colônias (daí a noção de colonialismo), dando lugar a um esquema de organização política no qual a sociedade europeia ocupa o lugar de centro do sistema e as colônias o lugar das periferias.

Finalmente, o quinto é o universalismo, que é uma ideia segundo a qual todos os conhecimentos, valores e direitos de uma sociedade (as

⁴⁶ Consideramos que estes fenômenos são inter-relacionados e não podem ser explicados satisfatoriamente sem levar isso em consideração.

européias neste caso) pertencem a todas as pessoas. A ideia de universalismo tem aparentemente um enorme potencial libertador, pois oferece uma ideia de igualdade para todos. Entretanto, historicamente tomou uma forma imperialista, pois quem tinha o poder o empregava para impor seus valores e verdades em nome da própria universalidade destes. Quer dizer, considerava-se universal somente aquilo que era próprio da Europa e dos europeus.

De acordo com nossa pesquisa, a uni-versalidade é uma das principais sustentações da epistemologia ocidental (como explicamos no capítulo anterior). O *humanitas* representa a si como portador da uni-versalidade e assim relega ao silêncio os saberes do *anthropos*. Argumentamos da mesma forma que os autores vinculados aos estudos decoloniais, que a colonialidade é, sobretudo, constituída a partir de um lugar epistêmico de enunciação que se constitui como privilegiado.⁴⁷

Como resultado da consolidação do sistema-mundo moderno, a Europa passou por grandes transformações. Talvez a maior, relaciona-se com a legitimação de um sistema altamente desigual, tanto no interior das sociedades europeias, como nas colônias estabelecidas no outro lado do Atlântico (a América). O lugar que a Europa assumiu no contexto do sistema nascente foi o centro do poder no contexto mundial durante os séculos seguintes. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 72).

A perspectiva sistema-mundo moderno é necessária para entender como se produz a modernidade e assim como as formas políticas, econômicas e jurídicas da experiência europeia são expandidas em uma escala planetária com repercussões em todos os âmbitos da vida até o presente. Ao pensar em termos de sistema-mundo os estudos decoloniais vão além da análise de regiões isoladas e países específicos, de maneira que não há estado-nação que exista independente de sua relação com o sistema-mundo.

Entretanto, os autores vinculados à perspectiva decolonial ao invés de utilizarem a categoria “sistema-mundo moderno” preferem falar em “sistema-mundo moderno/colonial”. Afirmando que o saber e o poder colonial formam parte de uma mesma matriz genealógica que se constitui no século XVI. (COLAÇO, DAMÁZIO, 2010, p.89).

Como foi considerado anteriormente, para os estudos decoloniais a modernidade nasce junto com a colonialidade, ambas constituem-se um só processo, são dois lados da mesma moeda. Embora usualmente entendamos a modernidade como um projeto definido por seu espírito libertador e por sua retórica salvacionista, os autores decoloniais

⁴⁷ Estas análises serão retomadas no próximo capítulo.

assinalam seu “lado oculto”, que é a colonialidade. Nesse sentido, trabalha-se com a noção de sistema-mundo moderno/colonial para enfatizar como a colonialidade é constitutiva da modernidade e como ambas devem ser pensadas a partir de uma perspectiva de sistema-mundo.

A dimensão planetária do sistema-mundo moderno/colonial é produto de um processo de expansão colonizadora, está atravessada pelo poder e tem efeitos duradouros em sua distribuição. A contribuição de Wallerstein é mostrar que este processo histórico não é o resultado de uma história linear que se desenvolve de maneira natural, mas sim é o resultado das múltiplas interações de um conjunto de fenômenos que a fazem possível. Além disso, assinala o lugar da América (sua “invenção”), em todo o processo. O “descobrimento” da América se converte no início do processo de expansão global do capitalismo, da ciência e do sistema interestatal, entre outros aspectos. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 72-73).

O sistema-mundo moderno/colonial tem sua origem, conforme explica Mignolo (2005, p. 73-75), no “circuito comercial do Atlântico” quer dizer, na articulação dos mercados regionais da Europa e Ásia com os mercados regionais de *Anahuac* e *Tawantinsuyu*⁴⁸.

Esta articulação permite a emergência do capitalismo mundial com base em centros e periferias. A relação básica entre os centros e as periferias foi o saque e a exploração, tanto da mão de obra, indígena e posteriormente africana, como também de recursos naturais.

Até a “invenção” da América, a Europa tinha um papel marginal nos grandes circuitos mercantis que tinham em Constantinopla um dos seus lugares centrais. A tomada dessa cidade pelos turcos, em 1453, engendrou a busca de caminhos alternativos, sobretudo por parte dos grandes negociantes genoveses e que encontraram apoio político entre as monarquias ibéricas e na Igreja Católica Romana.

Sobre a Europa, Dussel (2005, p.55-59) considera que no século XV a hoje chamada Europa Ocidental era um mundo periférico e secundário do mundo muçulmano. Será a partir de 1492 que irá se constituir como centro e as outras civilizações serão consideradas como sua periferia. A diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é uma invenção de fins do século XVIII romântico alemão; é, portanto, uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista.

⁴⁸ *Anahuac*: região do atual México e Guatemala, principalmente. Sobre *Tawantinsuyu* já tratamos no primeiro capítulo.

Sobre a utilização do conceito de Europa, Chakrabarty (2009, p. 57-58), faz uma importante consideração, para ela “Europa” é um termo hiper-real, refere-se a certa figura de imaginação. Alguns estudiosos argumentam que a ideia de uma Europa homogênea não se sustenta, no entanto, assim como o “orientalismo” não desapareceu apenas por que alguns o criticaram, da mesma forma a “Europa” reificada e celebrada nas relações cotidianas de poder como cenário do nascimento do moderno, segue dominando o discurso histórico. Concordamos com Chakrabarty e no mesmo sentido nos remetemos a termos como “Ocidente”, “negro”, “branco”, “índios”, são conceitos construídos historicamente que continuam a desempenhar um papel fundamental nas relações coloniais de conhecimento.

A partir da emergência do circuito comercial do Atlântico, os circuitos mercantis relativamente independentes no mundo passam a serem integrados, constituindo assim o circuito do Atlântico com a incorporação de *Tawantinsuyu* e *Anahuac*, das terras Guarani (envolvendo parte da Argentina, do Paraguai, sul do Brasil e Bolívia, principalmente) e Pindorama (nome com que os tupis designavam o Brasil). (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 6).

O circuito comercial do Atlântico exerceu um grande impacto na formação do sistema-mundo moderno/colonial no qual estamos vivendo e cujas transformações planetárias somos testemunhas.

[...] o fato é que a economia capitalista mudou de rumo e acelerou seu processo com a emergência do circuito comercial do Atlântico, a transformação da concepção aristotélica da escravidão exigida tanto pelas novas condições históricas quanto pelo tipo humano (por ex.: negro, africano) que se identificou a partir desse momento com a escravidão e estabeleceu novas relações entre raça e trabalho. (MIGNOLO, 2005, p. 74-75).

Mignolo (2005, p. 73) diz que a emergência do circuito comercial do Atlântico possibilitou uma confluência entre o controle econômico na expansão do Ocidente e também o controle epistêmico ou do pensamento. Esta é a principal explicação ao fato de que uma casualidade se transformou no paradigma dominante até hoje.

O surgimento do sistema-mundo moderno/colonial significou não só a criação de uma nova “economia-mundo” (com a abertura do circuito comercial que unia o Mediterrâneo com o Atlântico), mas

também as condições para o desenvolvimento dos padrões de conhecimento eurocêntrico sustentados pela divisão epistêmica da humanidade entre *humanitas* e *anthropos*.

Para Mignolo (2000, p. 725) a emergência do “circuito comercial do Atlântico” ajudou a inscrever a diferença colonial, que se tornou o fundamento histórico do que chama de “modernidade/colonialidade”.

Conforme Castro-Gómez (2005b, p. 54), é nesse período, no início da formação do sistema-mundo moderno/colonial, que podemos situar a formação do discurso da “limpeza de sangue.” A noção de limpeza de sangue surgiu do enfrentamento entre cristãos, judeus e mouros durante o processo de fortalecimento da elite cristã no momento da reconquista espanhola, que culminou no final do século XV.

A limpeza de sangue foi um procedimento institucional orientado a estabelecer a linhagem do solicitante para comprovar sua qualidade e demonstrar não pertencer nem descender de judeus nem de mouros.

Este formalismo deu origem ao estabelecimento dos “Estatutos de Limpeza de Sangue” como mecanismos efetivos de exclusão dos judeus, mouros e seus descendentes de posições importantes no âmbito público e religioso da sociedade espanhola. Tal concepção originou a ideia de “cristãos-velhos” que, ao não pertencer nem descender de judeus ou mouros, demonstravam ter limpeza de sangue.

Para Castro-Gómez (2005b, p. 53-61) o discurso de limpeza de sangue operou no século XVI como o primeiro esquema de classificação da população mundial. Embora não tenha surgido no século XVI, mas sim na Idade Média cristã, o discurso da limpeza de sangue tornou-se “mundial” graças à expansão comercial da Espanha para o Atlântico e o começo da colonização europeia.

Isto significa que uma matriz classificatória pertencente a uma história local (a cultura cristã medieval europeia), converteu-se, em virtude da hegemonia mundial adquirida pela Espanha durante os séculos XVI e XVII, em um projeto global (um discurso com caráter universalista) que serviu para classificar as populações.⁴⁹

Entretanto, enquanto esquema cognitivo de classificação populacional, o discurso da limpeza de sangue não é produto do século XVI. Tem suas raízes na divisão tripartida do mundo sugerida por Heródoto e aceita por alguns dos mais importantes pensadores da

⁴⁹ Enquanto os séculos XVI e XVII foram dominados pelo imaginário cristão, o fim do século XIX testemunhou uma mudança. A limpeza de sangue já não era medida mais em termos de religião, mas de cor de pele e começou a ser usada cada vez mais para justificar a superioridade da “raça” anglo-saxônica sobre as demais (MIGNOLO, 2003, p. 59).

antiguidade como Eratóstenes, Hiparco, Políbio, entre outros. O mundo era visto como uma grande ilha (o *Orbis Terrarum*) dividida em três grandes regiões: Europa, Ásia e África.

Embora alguns acreditassem que nas antípodas, ao sul do *Orbis Terrarum* podiam existir outras ilhas habitadas possivelmente por uma espécie distinta de homens, o interesse dos historiadores e geógrafos antigos se centrou no mundo por eles conhecido e no tipo de população que albergavam suas três regiões principais.

Os intelectuais cristãos da Idade Média se apropriaram deste esquema de classificação populacional, introduzindo nele algumas modificações. Para esses intelectuais, Deus criou uma grande ilha para os seres humanos, o *Orbis Terrarum*, esta era dividida pelos cristãos em três partes, cada uma dedicada a cada filho de Noé. (MIGNOLO, 2007b, p. 48).

As três regiões geográficas eram vistas como o lugar onde se assentaram os três filhos do Noé depois do dilúvio e, portanto, como habitadas por três tipos completamente distintos de gente.

Sem, de cuja estirpe Cristo nasceu, segundo a carne, significa Nomeada. E que há de mais nomeada que Cristo, cujo nome já exala por toda parte a fragrância que, em canto profético, o Cântico dos Cânticos compara ao unguento derramado? Em suas casas quer dizer, em suas igrejas é que habita multidão de nações porque Jafé significa isso mesmo, Multidão. Por sua vez, Cam, que se traduz por Astuto e é o segundo dos três filhos, como que distinguindo-se de ambos e permanecendo entre eles, não participando das primícias dos israelitas nem da plenitude dos gentios, que figura, senão os hereges, homens ardentes e animados, não do espírito da sabedoria, mas do da impaciência que, de ordinário, lhe arde no coração e perturba a paz dos fiéis? (AGOSTINHO, 1990, p. 220).

Os filhos do Sem povoaram a Ásia, os do Cam se estabeleceram na África e os do Jafé se assentaram na Europa. Isto quer dizer que as três partes do mundo conhecido foram ordenadas hierarquicamente segundo um critério de diferenciação étnica. Os asiáticos e os africanos, descendentes daqueles filhos que segundo o relato bíblico caíram em desgraça frente a seu pai, eram tidos como racial e culturalmente

inferiores aos europeus, descendentes diretos do Jafé, o filho amado do Noé.

O dogma cristão da unidade fundamental da espécie humana (todos os homens descendem de Adão) obrigou a Santo Agostinho a reconhecer que se chegassem a existir outras ilhas diferentes ao *Orbis Terrarum*⁵⁰, seus habitantes, em caso de havê-los, não poderiam ser catalogados como “homens”, já que os potenciais habitantes da “Cidade de Deus” só podiam achar-se na Europa, Ásia ou África. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 56).

Quando a exigência de manter a unidade fundamental do gênero humano era desconhecida, admitindo que a *Orbis Terrarum* fosse pequena, era conhecida a hipótese de que existiriam terra antípodas, no Sul. Aceitava-se que poderiam ser habitadas, mas por uma espécie diferente de homens. Trata-se do continente austral chamado *Antictona*. (O’GORMAN, 1992, p. 77-78).

Tal solução era inaceitável para o cristianismo, não só porque contradizia a ideia da unidade fundamental do gênero humano, procedente de Adão e Eva e também porque contradizia o texto sagrado, segundo o qual os ensinamentos de Cristo e de seus apóstolos haviam chegado aos confins de toda a Terra.

Entretanto esse posicionamento, bem como a matriz classificatória, teve que ser modificado e adaptado quando se deu o descobrimento “oficial” da América e se universalizou o imaginário (discurso) do ocidentalismo.

2.2 A “INVENÇÃO” DA AMÉRICA E O IMAGINÁRIO DO OCIDENTALISMO

Colombo morre em 1506, consciente de ter descoberto o caminho do Ocidente para a Índia (e daí a denominação dos habitantes que encontrou no território como “índios”). Um navegante italiano, assim como Colombo, sob a jurisdição portuguesa, Américo Vespúcio, parte em maio de 1501 para a Índia. Não descobriu a passagem para Índia, mas pouco a pouco vai tomando consciência, navegando pelo litoral do atual Brasil, de ter descoberto um mundo novo (novo, é claro, para os europeus). (DUSSEL, 1993, p. 30-33).

⁵⁰ Era denominado como *Orbis Alterius* o hipotético hemisfério no qual eventualmente se situariam as terras antípodas. (O’GORMAN, 1992, p. 161).

Vespúcio, em uma passagem que se tornou celebre afirma que é lícito designar como “Novo Mundo” as regiões que visitou, devido a duas razões.

Nos dias passados muito amplamente te escrevi sobre meu retorno daquelas novas regiões, que – por mando desse Sereníssimo Rei de Portugal, as suas custas e com a sua frota – procuramos e encontramos, as quais é lícito chamar de Novo Mundo: *porque nenhuma delas era conhecida dos nossos maiores; porque é coisa novíssima para todos os que ouviram [falar] delas; e porque isso excede a opinião de nossos antepassados; pois a maior parte deles diz que, além da linha equinocial e para o meridiano, não há continente, mas apenas mar, que chamam de Atlântico.* E se alguns deles afirmaram que ali havia continente, negaram – por muitas razões – que aquela terra fosse habitável. Todavia, essa última minha navegação constatou que essa opinião deles é falsa e totalmente contrária à verdade, já que encontrei naquelas partes meridionais um continente habitado por mais numerosos povos e animais do que nossa Europa, ou Ásia, ou África. Além disso, [encontrei] um ar mais temperado e ameno do que em qualquer outra região por nós conhecida. (VESPÚCIO, 1992, p. 307-308). (*Grifo nosso*)

Estes motivos: “porque nenhuma delas era conhecida dos nossos maiores; porque é coisa novíssima para todos os que ouviram [falar] delas; e porque isso excede a opinião de nossos antepassados”, justificaram qualificar as regiões a que se refere como algo “novo” no sentido de recém achadas. Mas por que considerá-las como “mundo”

Vespúcio responde de uma maneira indireta quando acrescenta em continuação, que se é certo que alguns admitiam a possibilidade de existência de semelhante terra no hemisfério Sul, também negaram com muitas razões que fosse habitável, opinião que agora a experiência desmente, pois a terra que ele visitou está habitada por “*mas*

multitud de pueblos y animales que nuestra Europa, o Asia, o bien África”, disse. Desse esclarecimento resulta, primeiro que ele concebe inequivocamente as terras que explorou como uma entidade geográfica diferente do *orbis terrarum* pois de uma maneira expressa o distingue das três partes que tradicionalmente o integravam. Mas segundo, que a existência de semelhante entidade não era tão imprevisível como afirmou a princípio, já que admite que alguns reconheciam essa possibilidade. Assim, vemos que, para Vespúcio a verdadeira novidade é que se trata de terras austrais habitáveis e de fato habitadas e, por isso, são não só algo novo no sentido de que eram desconhecidas, mas que constituem exatamente um mundo novo. (O’GORMAN, 1992, p. 160-161).

Nesse sentido, Vespúcio “descobriu” a América no plano conceitual (por tomar consciência disso). Os europeus se encontraram frente a um Novo Mundo, continente que recebeu o nome de América em homenagem a Américo Vespúcio. Mudando a terminação da palavra de Américo para América, para ficar análoga aos outros continentes: África e Ásia. (MIGNOLO, 2007b, p.29).

A América foi, por conseguinte, concebida como um continente que não coexistia com os outros três, surgiu depois na história do planeta, razão pela qual lhe foi dado o nome de “Novo Mundo”. Em vista disso no século XVIII, Buffon e Hegel falavam da juventude da natureza e da cultura do Novo Mundo.

Mignolo (2007b, p. 29) trabalha com o conceito de “invenção” da América.⁵¹ A “América” nunca foi um continente a ser descoberto, mas uma invenção forjada durante o processo da história colonial europeia e a consolidação e expansão das ideias e instituições ocidentais.

Segundo Restrepo e Rojas (2010, p. 148- 149), existem certas ideias que naturalizamos e que nos constituem, pois são o terreno a partir de onde pensamos, mas sobre as quais dificilmente refletimos. Uma dessas poderosas ideias é a “imaginação geográfica”. Percebemos o mundo dividido em continentes com uma disposição espacial claramente circunscrita e com nomes que parecem estar inscritos em sua superfície. América, África, Europa, Ásia e Oceania aparecem a nossos

⁵¹ Mignolo remete a categoria “invenção da América” aos estudos do historiador e filósofo mexicano Edmundo O’Gorman em seu conhecido livro *La invención de América* de 1958.

olhos como entidades geográficas objetivas e os mapas são apenas suas representações neutras e claras mediante técnicas científicas de escalas.

Para Mignolo (2007b, p. 169) é necessário evidenciar como a naturalização da racionalidade cartográfica tem silenciado sobre as outras modalidades de representar o espaço. Isso seria tornar evidentes as perspectivas e modalidades de representação dos subalternizados, colonizados que foram invisibilizadas.

As noções de Novo Mundo, Índias Ocidentais ou América não somente são inventadas pelos europeus, mas também em algum momento da história começam a reproduzir uma suposta anterioridade, centralidade ou arrogância da Europa. Anterioridade, posto que o Novo Mundo o é com respeito ao Velho Mundo; centralidade, já que são Índias Ocidentais em relação com a Europa que se erige como referente espacial; ou arrogância, pois a América refere-se no nome em honra a um europeu. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 151).

Ou seja, a ideia de América é uma invenção do *humanitas*, limitada a sua visão de mundo e história. A ideia de América supõe, sobretudo, uma projeção da imaginação colonial na qual o *humanitas* define a história, nomeia e classifica os espaços e populações. Esta ideia não se refere simplesmente a uma entidade identificável no mapa, mas sim expressa a perspectiva e interesses europeus.

A América não é apenas a referência a um lugar, “funciona, sobretudo, a partir do poder e do privilégio de enunciação que permite converter uma ideia inventada em 'realidade'” (MIGNOLO, 2007b, p. 171). A ideia de América, deste modo, funciona como expressão da dominação colonial europeia sustentada epistemicamente e assim representa o silenciamento de outras possíveis cartografias.

É difícil pensar que os incas, astecas e guaranis, por exemplo, não viviam na América ou América Latina. Até começo do século XIV o continente não aparecia porque não se tinha inventado a palavra e também não havia nascido a ideia de um quarto continente. É óbvio que o território e as pessoas que habitavam nele existiam, porém eles davam seu próprio nome ao lugar onde viviam.

Essa divisão do mundo em continentes, conforme a cosmologia cristã, respondia a uma invenção cristã isolada que mais tarde foi aceita pelo mundo inteiro. Logo, com a invenção da América e sua anexação à tríade, desapareceram, por exemplo, *Tawantinsuyu* y *Anáhuac*. Foi como se antes nunca existissem, como se nascessem no momento de seu desaparecimento, isto é, com a invasão, e foi assim como perderam sua história autônoma.

A partir do início do século XVI as histórias e as línguas das comunidades indígenas “se tornaram históricas” no momento em que perderam sua história. Em outras palavras passaram a ser culturas de museu ao invés de histórias vivas. [...] A história – os relatos oficiais e canônicos de uma sucessão cronológica de acontecimentos e sua localização no espaço – abriu uma brecha similar entre a história da Europa e a de suas colônias, como se estas fossem entidades independentes “arrastadas” pela marcha triunfal da história europeia, supostamente universal. (MIGNOLO, 2007b, p. 51).

Tratar este acontecimento como “descobrimento” ou “invenção”, não significa realizar unicamente duas interpretações e buscar decidir entre a verdadeira e a falsa. A linha que separa esses dois paradigmas é a transformação na geopolítica do conhecimento, de modo que não se trata apenas de substituir uma palavra pela outra, mas sim de mudar os conteúdos dos discursos e as próprias formas de se pensar os discursos. A primeira expressão (descobrimento) parte de perspectiva imperialista da história universal adotada pela Europa, algo que se conhece como a “modernidade”. O segundo termo (invenção) reflete o pensamento crítico que pensa a partir da “colonialidade” o lado (histórias, saberes) oculto da modernidade. (MIGNOLO, 2007b, p. 29-30).

A “invenção” da América foi, portanto, um dos pontos determinantes que permitiu criar condições necessárias para a expansão dos padrões eurocêntricos de conhecimento (epistemologia ocidental) e para classificação da população do planeta de acordo com esses padrões. Os relatos sobre “descobrimento” não partiram do *anthropos*, mas do *humanitas*. Os índios e os descendentes de africanos não foram convidados para o diálogo.

Ou seja, a “invenção” da América não faz parte de uma sequência linear da história, que une a criação do mundo com o presente e deixa para trás os que não “acompanharam” a modernidade. Ao contrário, é o momento em que as exigências da modernidade, como meta para obter a salvação, impuseram um conjunto específico de valores cuja implementação se apoiava na lógica da colonialidade. (MIGNOLO, 2007b, p. 32).

Nesse sentido, pensar a partir do conceito de “invenção” da América significa revelar que os “avanços da modernidade” dependem da lógica da colonialidade que inclui as relações coloniais de

conhecimento. Estas se evidenciam na elaboração de novos termos para as terras apropriadas (América e também América Latina), como também para seus habitantes (índios) a partir de um *locus* de enunciação privilegiado.

A América, entretanto, segundo Mignolo (2003, p. 48), só foi inventada porque foi concebida no interior do imaginário do “ocidentalismo”.

O imaginário, para Glissant inclui todas as formas pelas quais uma cultura percebe e concebe o mundo, sendo assim cada cultura terá o seu próprio imaginário. (MIGNOLO, 2003, p. 48). Mignolo (2003, p. 48) afirma que o imaginário do sistema-mundo moderno/colonial é sua própria autodescrição do mundo moderno/colonial, “as formas pelas quais descreve a si mesmo através dos discursos do estado, dos intelectuais e dos acadêmicos”.

Nesse sentido, o conceito “ocidentalismo” pode ser considerado como metáfora dominante do imaginário do sistema-mundo colonial moderno. Trata-se da “versão ocidental da civilização ocidental (sua própria autodescrição) entranhada no imaginário do mundo moderno/colonial”. (MIGNOLO, 2003, p. 48,441).

A América⁵² foi concebida como a extensão da Europa, o único lugar para América era o domínio de Jafé isto é o oeste (Ocidente). (MIGNOLO, 2003, p. 51). A Europa Ocidental se localizou no “centro”, depois do aparecimento das “Índias Ocidentais” na consciência cristã europeia. A ideia de um Ocidente (Ocidentalismo) juntamente com a ideologia da expansão ocidental a partir do século XVI também nasceram com o reconhecimento e a invenção da América. (MIGNOLO, 2007b, p.60).

A visão dos territórios americanos como uma prolongação da terra de Jafé fez que a exploração de seus recursos naturais e a submissão militar de suas populações fora tida como “justa e legítima”, porque somente a Europa podia ter a luz do conhecimento verdadeiro sobre Deus. O Novo Mundo converteu-se então no lugar natural para prolongação do homem europeu e de sua cultura cristã. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 57).

O ocidentalismo como propõe O’Gorman (1992) apresenta duas dimensões vinculadas, primeiro serviu para cultura ocidental no espaço geo-histórico, mas também fixou o *locus* de enunciação privilegiado. A Europa se converteu no centro da organização política, econômica e

⁵² O nome América coexistiu com o de “Índias Ocidentais”, este último caiu em desuso quando os crioulos conseguiram a independência. (MIGNOLO, 2007b, p.59).

jurídica, no modelo de vida social, no exemplo do progresso da humanidade e também no ponto de observação e classificação do mundo.

O poder de encantamento do ocidentalismo reside em sua privilegiada localização geo-histórica, um privilégio atribuído pelo Ocidente a si mesmo porque existia nele a crença hegemônica – cada vez mais ampliada – de que era superior no plano racial, religioso, filosófico e científico. Uma das consequências mais terríveis dessa crença é que o mundo é, em aparência, o que as categorias europeias de pensamento (e posteriormente, as estadunidenses) permitem dizer que é. Tudo que não coincide com essas categorias é errôneo e toda forma de pensamento diferente se arrisca a perseguição, a demonização e inclusive a eliminação. (MIGNOLO, 2007b, p.61).

A América foi criada como extensão da Europa, dessa forma se tornou o “extremo Ocidente”. Um continente “vazio” para onde a Europa se estendia e levava consigo seus conhecimentos, ou seja, seu modelo universal de humanidade, de instituições políticas, econômicas e jurídicas. Nesse sentido, a presença dos índios não implicava o fato de que o continente era considerado pelos europeus, os *humanitas*, como vazio. (MIGNOLO, 2003, p. 153).

Assim a ideia de “América” como extensão do Ocidente é parte do relato histórico e classificatório europeu, já que as pessoas que povoavam esse território não poderiam narrar as suas próprias histórias e assim tinham seus saberes inferiorizados na estrutura de saber-poder colonial. Seus relatos diferentes sobre os seres humanos, sobre o próprio conceito de humano, de conhecimento, organização social e jurídica deveriam ou ser silenciados, ou, quando muito, incorporados na lógica de conhecimento estabelecida pelo *humanitas*.

2.3 MODERNIDADE/COLONIALIDADE: DOIS LADOS DE UMA MESMA MOEDA

A partir da emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico e da “invenção” da América não é possível conceber a

modernidade sem a colonialidade, o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (por exemplo, os intelectuais, o discurso oficial do estado) construiu de si mesma. (MIGNOLO, 2005, p. 75). Desta maneira, para se falar em modernidade também é necessário considerar a colonialidade e a decolonialidade como categorias interdependentes no interior do sistema-mundo moderno/colonial.

Para muitos teóricos da modernidade todas as culturas e sociedades do mundo são reduzidas a uma manifestação da história e cultura europeia. Entretanto, para os autores decoloniais as histórias são “outras”.

Enquanto que para os representantes da história universal a modernidade tem uma só face, para os estudos decoloniais latino-americanos, tem duas. O chamado progresso da modernidade é construído a partir da violência da colonialidade.

Colonialidade, portanto, não é um termo que não deve ser confundido com colonialismo. Para o pensamento eurocêntrico, a palavra colonial remete somente ao colonialismo no seu sentido clássico, os autores decoloniais trabalham com a noção da colonialidade, com um sentido muito mais amplo e complexo.

Segundo Mignolo (2007, p.33) o colonialismo refere-se a períodos históricos específicos e a lugares de domínio imperial (português, espanhol, britânico e desde o início do século XX, estadunidense). O termo colonialidade diz respeito a uma estrutura lógica de domínio colonial (independente de sua manifestação histórica, por exemplo, o colonialismo espanhol, português) que impõe o controle, a dominação e a exploração e produz certa classificação racial da humanidade.

A ideia de colonialidade, deste modo, tem uma implicação fundamental.

[...] a concepção de que o mundo não foi completamente descolonizado. A primeira descolonização iniciada no século XIX foi incompleta, uma vez que se limitou à independência política das periferias. Ao contrário, a segunda descolonização, que diz respeito à categoria descolonialidade, deverá dirigir-se às múltiplas relações, inclusive às epistêmicas, que a primeira descolonização deixou intactas. (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p.86).

O termo “modernidade” tem sido utilizado há muito tempo. A partir da perspectiva europeia, refere-se a um período que remonta ao Renascimento europeu e ao “descobrimento” da América (esta ideia é compartilhada por alguns acadêmicos do sul da Europa) ou ao Iluminismo europeu (esta ideia é predominante e é reproduzida em países como Inglaterra, Alemanha, Holanda e França). (MIGNOLO, 2007b, p. 31).

A partir do século XVIII, o pensamento iluminista desenvolveu um discurso sobre suas origens, segundo o qual a modernidade seria um fenômeno a partir de experiências que se deram puramente no interior da Europa e se difundiram por todo o mundo. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 49).

Na análise social e filosófica geral afirma-se que a modernidade começa com o *ego cogito* cartesiano, um processo exclusivamente europeu que permitiu que a humanidade avançasse racionalmente. A Europa, por conseguinte, teria qualidades internas únicas que, por exemplo, permitiram desenvolver a racionalidade científico-técnica e isso explicaria sua superioridade. (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p.88).

Segundo Escobar (2003, p. 55-56), as concepções de Jürgen Habermas e Anthony Giddens têm sido particularmente influentes, dando origem a diversos livros sobre modernidade e globalização. Nesta perspectiva, a modernidade, pode ser caracterizada da seguinte maneira:

Historicamente, a modernidade tem origem temporal e espacialmente identificada, o século XVII, o Norte da Europa, especialmente França, Alemanha e Inglaterra, em torno dos processos da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa. Ou seja, fenômenos europeus que para serem explicados não seria necessário olhar para fora da Europa. Muitos consideram que esse processo começa com o italiano Galileu Galilei (condenado em 1616), o inglês Francis Bacon (com o *Novum Organum* em 1620) e com o francês René Descartes (com o *Discurso do método* de 1636).

Sociologicamente, a modernidade é caracterizada por algumas instituições (como o estado-nação) e possui algumas características básicas, tais como a reflexividade de si mesma, o *feedback* contínuo entre o conhecimento de especialistas e a sociedade. O desmembramento da vida social de âmbito local e suas crescentes determinações pelas forças translocais.

Culturalmente, a modernidade introduz uma ordem baseada nas construções da razão, do individual, do conhecimento especializado e dos mecanismos administrativos ligados ao estado. Ordem e razão são vistos como a base para a igualdade e liberdade.

Filosoficamente, pode-se ver a modernidade em termos do surgimento do conceito de “homem” como a base de todo conhecimento e ordem no mundo, separado do natural e divino. A modernidade é vista em termos do triunfo da metafísica, entendida como uma tendência, que se estende desde Platão e alguns pré-socráticos a Descartes e pensadores modernos que encontram na verdade lógica a fundação para uma teoria racional do mundo composta por coisas e seres conhecíveis e, portanto, controláveis. Tal tendência filosófica é criticada no interior da Europa por Nietzsche, Heidegger, Foucault, entre outros.

Nós entendemos a modernidade, da mesma forma que Dussel, para este a modernidade não pode se circunscrever a essa narrativa celebratória, tampouco como emancipação da razão que foi produzida pela genialidade e excepcionalidade histórica dos europeus, mas sim terá que considerar seu constitutivo “lado oculto” ou irracionalidade imanente, ou seja, a “falácia eurocêntrica” do “mito da modernidade”. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.82).

Questionando a Habermas, Dussel (1993, p. 35) escreve:

Para a definição intra-europeia da Modernidade, esta Idade Nova começa com o Renascimento, a Reforma e culmina na *Aufklärung*. O fato de existir ou não América Latina, África ou Ásia não tem nenhuma importância para o filósofo de Frankfurt! Ele propõe uma definição exclusivamente intra-europeia da Modernidade – por isso é autocentrada, eurocêntrica, onde a “particularidade” europeia se identifica com a “universalidade” mundial sem ter consciência da referida passagem.

Dussel (1993, p. 7-15) considera que para se compreender a modernidade é necessário analisá-la de uma forma mais ampla. A “modernidade aparece quando a Europa se afirma como ‘centro’ de uma História Mundial que inaugura, e por isso a periferia é a parte de sua própria definição.”

O que acontece é que os pensadores do “centro” esquecem dessa “periferia” e caem na “falácia eurocêntrica”. Trata-se de encobrir a origem da modernidade e a origem de seu “mito”. O mito poderia ser descrito por meio dos seguintes momentos.

Sendo a cultura europeia mais desenvolvida, quer dizer, uma civilização superior às outras culturas

(premissa maior de todos os argumentos: o “eurocentrismo”).

O fato de as outras culturas “saírem” de sua própria barbárie ou subdesenvolvimento pelo processo civilizador constitui, como conclusão, um progresso, um desenvolvimento, um bem para elas mesmas. É então um processo emancipador. Além disso, este caminho modernizador obviamente já é percorrido pela cultura mais desenvolvida. Nisto estriba a “falácia do desenvolvimento (desenvolvimentismo)”.

Como primeiro corolário: A dominação que a Europa exerce sobre outras culturas é uma ação pedagógica ou uma violência necessária (guerra justa) e é justificada por ser uma obra civilizadora ou modernizadora; também estão justificados eventuais sofrimentos que possam padecer os membros de outras culturas, já que são custos necessários do processo civilizador, e pagamento de uma “imaturidade culpável”.

Como segundo corolário: O conquistador ou o europeu não só é inocente, mas meritório, quando exerce tal ação pedagógica ou violência necessária.

Como terceiro corolário: As vítimas conquistadas são “culpadas” também de sua própria conquista, da violência que se exerce contra elas, de sua vitimação, já que podiam e deviam ter “saído” da barbárie voluntariamente sem obrigar ou exigir o uso da força por parte dos conquistadores ou vitimários; é por isso que os referidos povos subdesenvolvidos se tornam duplamente culpados e irracionais quando se rebelam contra essa ação emancipadora – conquistadora. (DUSSEL, 1993, p. 78)

Para Dussel (1999, p. 147), esse mito constitui o eurocentrismo, surge com a “invenção” da América e domina o entendimento prático do que é modernidade.

Hegel diz que a história é a configuração do Espírito, que o povo que recebe esse Espírito como princípio natural trata-se do povo dominante. Os outros povos não têm direito algum contra o direito absoluto desse povo. (DUSSEL, 1993, p. 22). Para Hegel (1974, p. 210)

a história universal vai do Oriente ao Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal.⁵³

Nesse sentido, Dussel aponta que esta definição de Hegel é a “melhor definição não só do ‘eurocentrismo’ mas também da própria sacralização do poder imperial do Norte e do Centro sobre o Sul, a Periferia, o antigo mundo colonial e dependente.” Dussel crê que esses textos falam, em sua espantosa crueldade, de um cinismo sem medida, que se transforma no próprio desenvolvimento da razão iluminista, ou seja, o *ego cogito* cartesiano está precedido pelo *ego conquirus* imperial.

A perspectiva eurocêntrica, segundo Quijano (2002, p. 4-5), foi “imposta e admitida nos séculos seguintes, como a única racionalidade legítima. Em todo caso, como a racionalidade hegemônica, o modo dominante de produção de conhecimento.”

Para o que interessa aqui, entre seus elementos principais é pertinente destacar, sobretudo, o dualismo radical entre “razão” e “corpo” e entre “sujeito” e “objeto” na produção do conhecimento; tal dualismo radical está associado à propensão reducionista e homogeneizante de seu modo de definir e identificar, sobretudo na percepção da experiência social, seja em sua versão a-histórica, que percebe isolados ou separados os fenômenos ou os objetos e não requer por consequência nenhuma ideia de totalidade, seja na que admite uma ideia de totalidade evolucionista, orgânica ou sistêmica, inclusive a que pressupõe um macrossujeito histórico. Essa perspectiva de conhecimento está atualmente em um de seus mais abertos períodos de crise, como o está toda a versão eurocêntrica da modernidade. (QUIJANO, 2002, p. 4-5)

⁵³ Para Hegel (1974) a África não interessa, pois é algo isolado e sem História. O africano foi imaginado como ser inferior, achando-se em um estado de selvageria. Hegel dizia que o negro representa o homem natural em toda sua barbárie e violência. Considera que a América deve afastar-se do solo em que, até hoje, se desenvolveu a história universal e que se tem revelado sempre e segue se revelando impotente, tanto no físico como no espiritual. Ao falar sobre os americanos que habitam a América do Sul, pondera que a inferioridade dos indivíduos manifesta-se em tudo, inclusive na estatura. Além disso, considera que os americanos vivem como crianças, que se limitam a existir, distante de tudo o que signifique pensamentos e fins elevados.

Dussel (1999, p. 148-149) propõe um modelo alternativo à visão tradicional e eurocêntrica de modernidade, o que chama de “paradigma planetário”. Afirma que a modernidade é um fenômeno do sistema-mundo moderno/colonial. A modernidade não é fruto de uma Europa independente, mas de uma Europa concebida como centro. Essa centralidade da Europa no sistema-mundo não é fruto de uma superioridade interna acumulada, mas é um efeito do descobrimento, conquista e colonização da América. Esse fato vai lhe dar vantagem frente ao mundo otomano-islâmico, Índia e China. A modernidade é o resultado desses eventos. Não há, portanto, modernidade sem colonialidade.

Dussel (2005, p. 61-62) sugere que a modernidade pode ser compreendida em duas fases. Primeira e segunda modernidade.

A primeira modernidade se inicia com a Espanha, como primeira nação “moderna”.

A Espanha abre a primeira etapa “moderna”: o mercantilismo mundial. As minas de prata de Potosi e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) permitem o acúmulo de riqueza monetária suficiente para vencer os turcos em Lepanto vinte e cinco anos depois de tal descoberta (1571). O Atlântico suplanta o Mediterrâneo. Para nós, a “centralidade” da Europa Latina na História Mundial é o determinante fundamental da Modernidade. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual etc.) são o resultado de um século e meio de “Modernidade”: são efeito, e não ponto de partida. A Holanda (que se emancipa da Espanha em 1610), a Inglaterra e a França continuarão pelo caminho já aberto. (DUSSEL, 2005, p. 61-62)

Deste modo, a incorporação da América como primeira periferia do sistema-mundo moderno/colonial não gera apenas a “acumulação originária do capital”, mas também as primeiras manifestações epistêmicas propriamente modernas. Por exemplo, no primeiro discurso jurídico colonial (que também é moderno), que pode ser exemplificado no debate entre Sepúlveda e Las Casas, no qual se evidencia a divisão

humanitas/anthropos na constituição epistêmica da modernidade/colonialidade.

A modernidade, então, deve ser pensada como um processo que remonta o surgimento do sistema-mundo moderno/colonial.

A Modernidade, como novo “paradigma” de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a “outra face”, dominada, explorada, encoberta. (DUSSEL, 2005, p. 64)

O que Dussel (2005, p. 62) chama de “segunda modernidade” é a única modernidade que hegemonicamente a Europa reconhece.

A segunda etapa da “Modernidade”, a da Revolução Industrial do século XVIII e do Iluminismo, aprofundam e ampliam o horizonte cujo início está no século XV. A Inglaterra substitui a Espanha como potência hegemônica até 1945, e tem o comando da Europa Moderna e da História Mundial (em especial desde o surgimento do Imperialismo, por volta de 1870).

A primeira modernidade não só antecede à segunda, mas também é sua condição de possibilidade. Antes de ser articulado o *ego cogito* cartesiano (o penso logo existo), produziu-se o *ego conquiro* (conquisto, logo existo).

É o “ego conquistador”, este *ego conquiro*, uma peça central do argumento do Dussel sobre a emergência da modernidade. A subjetividade derivada da experiência do descobridor e conquistador é a primeira subjetividade moderna que localiza aos europeus como centro e fim da história. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.85).

A experiência não só do “descobrimento”, mas especialmente da “conquista” será essencial na constituição do ego moderno, mas não só como subjetividade “centro” e “fim” da história. [...] O

ego cogito moderno foi antecedido em mais de um século pelo ego conquiro (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira “Vontade-de-poder” moderna) sobre o índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do ego moderno. A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca etc., em especial por suas armas de ferro – presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como trampolim para tirar uma “vantagem comparativa” determinante com relação a suas antigas culturas antagonicas (turco-muçulmana etc.). (DUSSEL, 1993, p. 23).

O *ego cogito* para Dussel (2005, p. 63-64) deve ser considerado uma articulação do sujeito moderno que encontra sua origem no *ego conquiro*, ou seja, se estabelece uma continuidade entre primeira e segunda modernidade, bem como entre modernidade e o seu lado oculto, a colonialidade.

Segundo Escobar (2005, p. 60) a utilização do termo sistema-mundo moderno/colonial e modernidade/colonialidade representam uma mudança de perspectiva que, resumidamente, inclui:

1) Localizar as origens da modernidade na conquista da América e no controle do Atlântico depois de 1492, muito antes do Iluminismo ou do final do século XVIII como é usualmente aceito;

2) O colonialismo e o desenvolvimento do sistema mundial capitalista são tratados como constitutivos da modernidade, ou seja, a economia e suas concomitantes formas de exploração não são ignoradas;

3) Adota-se, desta forma, em lugar de uma visão da modernidade como um fenômeno intra-europeu, uma perspectiva planetária na sua explicação;

4) A identificação da dominação de “outros” fora do centro europeu é considerada como uma necessária dimensão da modernidade, como a consequente subalternização do conhecimento desses grupos;

5) Por último, a concepção do eurocentrismo é analisada como a forma do conhecimento da modernidade/colonialidade, como uma representação hegemônica e um modo de conhecimento que afirma sua própria universalidade.

Dessa serie de posições emerge várias posturas alternativas:

a) um descentramento da modernidade de suas alegadas origens europeias, incluindo um descrédito com relação a sequência linear entre Grécia, Roma, a cristandade e a Europa moderna;

b) uma nova concepção espacial e temporal da modernidade em termos do papel fundacional da Espanha e Portugal. A “primeira modernidade” iniciada com a Conquista e sua continuação na Europa do Norte com a Revolução Industrial e o Iluminismo com a “segunda modernidade”. A segunda modernidade não substitui à primeira, mas é incluída nesta até o presente;

c) uma ênfase na periferialização de todas as outras regiões do mundo por esta “Europa moderna”;

d) uma releitura do “mito da modernidade” visando questionar a superioridade da civilização europeia, articulada com a suposição de que o desenvolvimento europeu deve ser seguido universalmente. (ESCOBAR, 2005, p. 60-61).

Deste modo, fica evidente como modernidade e colonialidade estão necessariamente relacionadas uma com a outra. Não é com os pressupostos da modernidade que a colonialidade será superada, pois é precisamente a modernidade que necessita e produz a colonialidade. (MIGNOLO, 2007b, p.37).

Pode se dizer, deste modo, que o primeiro passo para se pensar decolonialmente é partir da premissa de que a modernidade não existe sem a colonialidade. Muitos autores decoloniais⁵⁴ referem-se à relação entre modernidade e colonialidade como dois lados de uma mesma moeda, sendo que uma não pode existir sem a outra. É por isso, como vimos anteriormente, que se fala modernidade/ colonialidade. A barra indica a relação mútua de constituição dos termos.

Para se implementar a lógica da colonialidade necessita-se da retórica da modernidade e esta, da mesma forma é sustentada pela lógica da colonialidade. Ou seja, nesse sentido, afirmamos que a humanidade do *humanitas* não pode existir sem a invenção moderno/colonial do *anthropos* e que o *ego conquiro* é condição de possibilidade do *ego cogito*.

Em nome da salvação de almas e do progresso econômico foi necessário o tráfico de escravos, a exploração dos indígenas e a expropriação de suas terras. Ou seja, a retórica positiva da modernidade justifica a lógica destrutiva da colonialidade.

⁵⁴ Enrique Dussel, Edgardo. Lander, Aníbal Quijano e Walter Mignolo, por exemplo.

Modernidade passou a ser – em relação com o mundo não europeu – sinônimo de salvação e novidade. Do Renascimento até o Iluminismo, a modernidade teve como ponta de lança a teologia cristã, assim como o humanismo secular renascentista (ainda vinculado com a teologia). A retórica de salvação por meio da conversão ao cristianismo se traduziu em uma retórica de salvação por meio da missão civilizadora a partir do século XVII quando a Inglaterra e França substituíram a Espanha na liderança da expansão imperial/colonial ocidental. A retórica da novidade se complementou com a ideia de progresso. Salvação, novidade e progresso tomaram um novo rumo – e adotaram um novo vocabulário – depois da Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos substituíram a liderança da Inglaterra e França, deram apoio à luta pela descolonização na África e Ásia e iniciaram um projeto econômico global sob o nome de “desenvolvimento e modernização”. Hoje conhecemos bem quais são as consequências da salvação por meio do desenvolvimento. A nova versão desta retórica, “globalização e livre comércio”, é a que se está em voga atualmente. (MIGNOLO, 2009, p. 43).

Só aparece a modernidade e nas sombras são ocultadas as “coisas más” como a escravidão, a exploração, a apropriação da terra, as quais se supõem que serão corrigidas com o “avanço da modernidade” e da democracia (exemplo, a política dos Estados Unidos no Iraque) quando se alcance o estágio no qual a justiça e a igualdade se apliquem a todos.

Escravidão, exploração, a apropriação da terra, são tratados como exceções e enganos, mas não como a lógica consistente da colonialidade e sua inevitabilidade para o avanço da modernidade.

2.4 A MATRIZ DE PODER COLONIAL: CLASSIFICAÇÃO “RACIAL” DA HUMANIDADE

Para Quijano (2005, p. 227-228), a ideia de raça refere-se a uma construção mental que expressa a “experiência básica da dominação colonial que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo.”

O racismo foi assumido pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Assim foi classificada a população da América e, posteriormente de todo o mundo a partir desse novo padrão de poder.

O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformadas assim nos critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores. (GROSFOGUEL, 2008, p.124).

A hierarquia racial, segundo Grosfoguel (2008, p.123), configura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder. A ideia de raça, deste modo, organiza a população mundial conforme uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores que passa a ser um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global.

Por exemplo, as diferentes formas de trabalho que se encontram articuladas com a acumulação de capital no âmbito mundial são distribuídas de acordo com esta hierarquia racial; o trabalho coercivo (ou barato) é feito por pessoas não-europeias situadas na periferia, e o “trabalho assalariado livre” situa-se no centro. A hierarquia global das relações entre os sexos também é afetada pela raça: ao contrário dos patriarcados pré-europeus em que todas as mulheres eram inferiores aos homens, na nova matriz de poder colonial algumas mulheres (de origem europeia) possuem um estatuto mais elevado e um maior

acesso aos recursos do que alguns homens (de origem não-europeia). (GROSFOGUEL, 2008, p.123).

Para Mignolo (2007b, p. 40-41) a justificação da apropriação da terra e da exploração da mão de obra no processo de invenção da América exigiu a construção ideológica do “racismo”.

De acordo com essa perspectiva, no caso da América, os índios e os negros são o “*anthropos*”, ou seja, os “outros” a partir dos quais os europeus vão construir a sua identidade e também ocupar os lugares inferiores na hierarquia racial.

O racismo, segundo Mignolo (2003b, p. 49), não é uma questão de cor, do sangue ou da pele, mas, principalmente, uma questão de “humanidade”.

Infelizmente para o mundo da língua inglesa, toda a bibliografia a que tem acesso situa a “origem” da palavra “raça” e, consequentemente de “racismo” no início do século XVIII e todas as referências são em francês, inglês e alemão. É certo que “raça” enquanto palavra, existia nos séculos XVI e XVII, mas tinha um significado diferente na língua vernácula hegemônica do século XVI (o espanhol). “Raza”, em espanhol, significava “casta o calidad del origen o linage”. Só poderiam aspirar ao ingresso numa ordem religiosa, por exemplo, os que provavelmente fossem nascidos de famílias nobres, com linhagens de várias gerações. Mais que a cor da pele, era a “pureza de sangue” o critério de definição. Já no século XVI e na Espanha imperial, conhecimento, casta, raça e epistemologia funcionavam em conjunto. (MIGNOLO, 2004, p. 682)

Raça, nesse ponto de vista, consiste em uma classificação e, por tanto, em uma operação epistêmica dos seres humanos em uma escala de inferioridade/superioridade.

A questão da “raça” se relaciona, assim sendo, com a categorização de indivíduos segundo seu nível de similitude e de aproximação em relação a um modelo pressuposto de humanidade ideal. A noção de “raça” seria similar a de “etnia”, pois comumente a raça se refere a genealogia sanguínea, genotípica ou da cor da pele e a etnia

inclui a língua, a memória e um conjunto de experiências compartilhadas, compreende um sentido cultural de comunidade, o que as pessoas tem em comum. (MIGNOLO, 2007b, p. 41).

A partir do momento, principalmente no século XIX, que o termo “raça” acentuou a questão da cor da pele e do sangue, em detrimento das outras características da comunidade, raça se transformou em sinônimo de racismo.⁵⁵ O racismo, nesse sentido, é uma matriz classificatória que não se restringe às características físicas do ser humano, mas se estende ao plano interpessoal das relações humanas, como a religião, as línguas, as classificações geopolíticas do mundo. (MIGNOLO, 2007b, p. 42).

A origem da classificação da população mundial de acordo com a ideia de raça é, por isso, de caráter colonial, mas “provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecida. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico.” (QUIJANO, 2005, p. 227).

O modelo de humanidade renascentista europeu converteu-se em hegemônico, os índios, os orientais e os escravos africanos passaram à categoria de seres humanos de segunda classe, isso quando eram considerados seres humanos.

A natureza dos seres humanos era medida com base em uma ideia de história que os cristãos ocidentais consideravam como verdadeira e aplicável a todos os habitantes do planeta. Isso levou ao estabelecimento de uma “estrutura lógica de domínio colonial” e desta maneira, deixou determinados povos fora da história, para que assim pudesse justificar a violência em nome da evangelização, ou civilização, ou mais recentemente, desenvolvimento e democracia de mercado. (MIGNOLO, 2007b, p. 30).

A esta estrutura lógica de domínio colonial, Quijano (1991, 2002, 2005) chama de “padrão de poder colonial” (ou colonialidade do poder⁵⁶) e Mignolo (2009) de “matriz de poder colonial”. É a matriz de poder, sua construção e transformação que tornam possível a existência da modernidade/colonialidade.

Mignolo (2009, p. 48) imagina a matriz de poder colonial em dois níveis semióticos: o nível do enunciado e o da enunciação.

No nível do enunciado, a matriz colonial atua em quatro âmbitos inter-relacionados, ou seja, um único âmbito não pode ser compreendido

⁵⁵ Sobre o racismo científico, ver o Capítulo 5.

⁵⁶ Para Castro-Gómez (2005, p. 177) o conceito de colonialidade do poder amplia e corrige o conceito foucaultiano de “poder disciplinar” ao mostrar que os dispositivos disciplinares erigidos pelo estado moderno inscrevem-se numa estrutura mais ampla, de caráter mundial, configurada pela relação moderno/colonial devido à expansão europeia.

de forma correta sem os outros três (embora as disciplinas e especializações nos façam crer que estão separados). Além disso, cada um destes âmbitos se oculta atrás da máscara de uma retórica da modernidade constante e que se modifica, por exemplo, salvação, progresso, razão, desenvolvimento, felicidade. Os quatro âmbitos em questão, descritos sucintamente, são os seguintes:

1) A gestão e o controle de subjetividades (por exemplo, a educação cristã e laica, ontem e hoje, os museus e as universidades, os meios atuais de comunicação e publicidade etc.).

2) A gestão e o controle da autoridade (por exemplo, os vice-reinos nas Américas, a autoridade britânica na Índia, o exército americano etc.).

3) A gestão e o controle da economia (por exemplo, através dos benefícios obtidos com a apropriação maciça de terras na América e África; a exploração maciça da mão de obra, começando com o comércio de escravos; a dívida externa por meio da criação de instituições econômicas como o Banco Mundial e o FMI etc.).

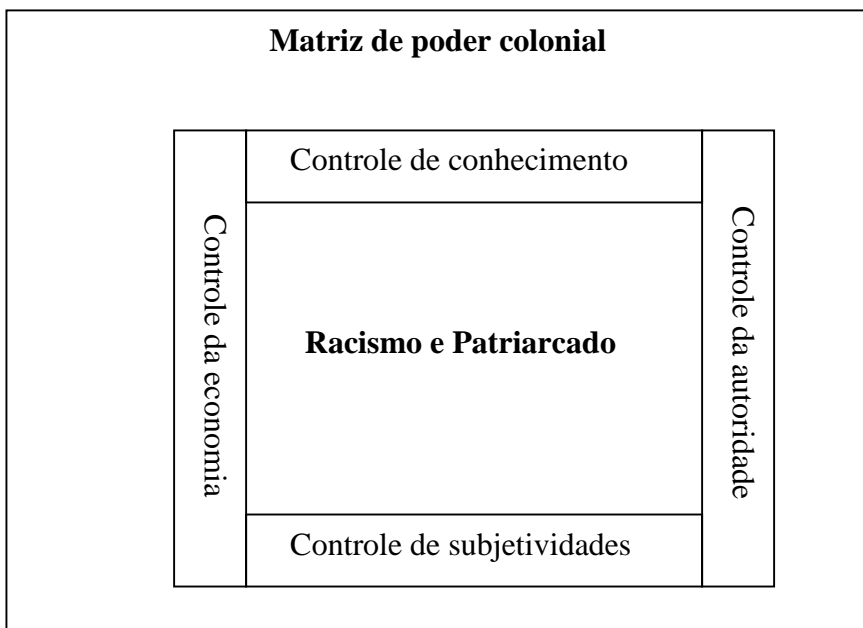
4) A gestão e o controle do conhecimento (por exemplo, a teologia e a filosofia).

Estes quatro âmbitos⁵⁷ estão constantemente inter-relacionados entre si e se sustentam sobre dois pilares de enunciação e controle do conhecimento: o racismo e o patriarcado.

O enunciado é o que se diz e se faz em nome da retórica da modernidade, e a enunciação é o lugar onde reside o dizer e o fazer.⁵⁸ Visual e pedagogicamente podemos imaginar a matriz de poder colonial a partir do esquema seguinte:

⁵⁷ Em outras obras Mignolo (2010c, 2008b) divide esses quatro âmbitos da matriz de poder colonial em: economia, autoridade, gênero/sexualidade e conhecimento/subjetividade.

⁵⁸ A questão da diferença entre enunciado e enunciação é tratada mais especificamente em: MIGNOLO, 2010b.



De fato, quais foram e continuam sendo os agentes e instituições que criaram e seguem reproduzindo a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade? O que ocorre é que, em geral, os agentes (e instituições) que criaram e administraram a lógica da colonialidade foram europeus ocidentais, majoritariamente de sexo masculino e se não todos eram heterossexuais, consideravam, pelo menos, que a heterossexualidade era a norma de conduta sexual. Além disso, foram majoritariamente brancos e cristãos (católicos ou protestantes). (MIGNOLO, 2003b, p. 49).

Ou seja, quem definiu o que era modernidade e ocultou a colonialidade foi o mesmo grupo de pessoas, representada por alguns europeus, que também definiu o que era humanidade e sustentou o poder de enunciar universalmente, ou seja, aqueles que até agora temos denominado como *humanitas*.

Para Mignolo tanto a retórica da modernidade como a lógica da colonialidade estão sustentadas em um aparato cognoscitivo que é patriarcal e racista.

Ou seja, a enunciação da matriz colonial erigiu-se sobre dois pilares localizados geo-historicamente e que estão na origem da subsequente classificação racial da população do planeta e na superioridade dos homens brancos sobre os homens de cor, e também sobre as mulheres brancas. Desta forma, a organização racial e patriarcal subjacente à geração de conhecimento (a enunciação) forma e mantém a matriz de poder colonial. (MIGNOLO, 2009, p. 48).

Para Mignolo (2010c, p. 17-18), o conhecimento cumpre um papel central na matriz de poder colonial. O conhecimento não apenas legitima a prática em cada um dos três outros domínios, mas também ele mesmo se legitima enquanto prática. Ou seja, os atores epistêmicos (*humanitas*) operam refletindo sobre as práticas, a organização social e também sobre a criação, transformação e disseminação do conhecimento.

A matriz de poder colonial é o dispositivo que transformou e continua reproduzindo a diferença colonial, tanto epistêmica como ontológica. A partir do estabelecimento da diferença colonial se classifica grupos de pessoas, constituindo assim a sua diferença e inferioridade com relação a quem classifica. Essa classificação é basicamente racial e constitui as hierarquias entre grupos humanos, culturas, línguas, religiões, países, cor da pele etc. (MIGNOLO, 2003b, p. 39),

A diferença colonial ou as diferenças coloniais foram, segundo Mignolo (2003b, p. 27), mascaradas e vendidas como “diferenças culturais” ou “relativismo cultural” justamente para ocultar o diferencial de poder, ou seja, a matriz de poder colonial.⁵⁹

A lógica da matriz de poder colonial se perpetua ao longo do tempo em diversas formas. Ou seja, da apropriação massiva da terra para a apropriação dos recursos naturais; da massiva exploração do trabalho a escravidão aberta do século dezesseis até o século dezoito, para a escravidão disfarçada do século vinte e um. (MIGNOLO, 2008, p. 293-294).

⁵⁹ A diferença colonial, portanto é distinta da ideia de diferença cultural, pois implica pensar as diversas histórias, saberes e epistemes locais não como simplesmente resultado de diferenças culturais, mas sim da diferença colonial, resultante da matriz de poder colonial. Sobre cultura, ver Capítulo 5.

Hoje sobram exemplos, diariamente, de como a raça (através da imigração de pessoas, mas também da criação de indústrias e exploração do trabalho em zonas como Filipinas, Bolívia ou China) “naturaliza” a justificação do trabalho mediante a racialização tanto das pessoas como dos países. O “Terceiro Mundo”, por exemplo, não foi só uma distribuição geopolítica e econômica do planeta, mas também “racial”. No “Terceiro Mundo” se situaram os países subdesenvolvidos e emergentes, isto é, que devem desenvolver-se; assim como no século XVI certos setores do planeta precisavam ser cristianizados e a partir do século XVIII civilizados. A colonialidade global do princípio do século XXI está se reorganizando sobre a reativação do discurso cristão versus islâmico do século XVI, e mediante novas formas de exploração do trabalho que correspondem às mudanças introduzidas pela “revolução tecnológica” (MIGNOLO, 2003b, p. 46).

A missão das ordens religiosas e do estado moderno/colonial tem hoje no Banco Mundial e no Fundo Monetário Internacional instituições semelhantes para avançar a nova fé no mercado e na eficiência produtiva, ao mesmo tempo que incrementa o crescimento econômico dos países, destrói a vida, (os recursos naturais) e transforma a humanidade em recursos humanos, o qual supõe uma nova expressão de racismo. (MIGNOLO, 2003b, p. 25).

A retórica salvacionista da modernidade no século XVI enfatizava a conversão ao cristianismo. A partir do século XVIII a retórica é pensada em termos de conversão à civilização (secular). Após a Segunda Guerra Mundial e até os dias de hoje, celebra o desenvolvimento como condição da modernização, atualmente com ênfase na tríade desenvolvimento, democracia e mercado.

Nesse sentido, muda-se a retórica da modernidade, mas a lógica da colonialidade permanece.

Em cada um dos períodos imperiais do colonialismo, com predomínio da Espanha (séculos XVI e XVII), Inglaterra (desde o século XIX até a Segunda Guerra Mundial) ou Estados Unidos (desde os princípios do século XX até nossos dias), mantém-se a mesma lógica, embora o poder tenha mudado de mãos. Essa lógica é observada tanto

nos processos de conquista da América como na Guerra do Iraque. (MIGNOLO, 2007b, p.37).

O “racismo” que sustenta um *locus* de enunciação privilegiado pode, deste modo, passar despercebido e quando sai à superfície é explicado por meio da retórica da modernidade, assegurando que a situação pode ser corrigida com o “desenvolvimento”, “democracia”, por exemplo.

Obviamente desde o século XVI até hoje, ocorreram várias mudanças políticas e econômicas. Mudaram as relações de produção e o controle da economia: do monopólio mercantil ao livre comércio; da revolução industrial à revolução tecnológica. As relações de autoridade (controle político) também mudaram: os espanhóis saíram da América do Sul; os ingleses da América do Norte e em seguida da Índia; os franceses da África do Norte.

A ênfase da matriz de poder colonial, que era dirigida ao controle das almas, passa ao controle dos corpos e hoje se dirige a sociedade dos consumidores. Porém o que não mudou foi a manutenção da dispensabilidade da vida humana (a acumulação e a autoridade vêm em primeiro lugar e depois disso, se possível, algo é feito para que as pessoas não morram; também é necessário eliminar, de diferentes maneiras e através de várias vias, aqueles que atentam contra a ordem econômica e de autoridade). Da mesma forma se mantêm as esferas inter-relacionadas da colonialidade mediante o controle do conhecimento, que é, ao mesmo tempo, racista e patriarcal. Esses elementos não mudaram, desde o discurso cristão do século XVI ao discurso secular e economicista do século XXI.

Ou seja, “os conteúdos”, foram modificados, mas não a matriz de poder colonial e assim, a existência de um *locus* de enunciação privilegiado.

Entretanto, ao se falar em retórica da modernidade e lógica da colonialidade também se abre espaço para a decolonialidade. Uma vez que a máscara da modernidade é retirada e a lógica da colonialidade aparece por de trás dela, entram em cena as respostas decoloniais.

A matriz de poder colonial não é algo que pode ser destruído com bombas, grandes manifestações, trocas de governo, mas a decolonialidade é um processo contínuo

[...] no primeiro plano [é necessária] a descolonização epistemológica, para depois abrir espaço a uma nova comunicação intercultural, a

um intercâmbio de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, a alguma universalidade. Pois nada menos racional, finalmente, que a pretensão de que a específica cosmovisão de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, embora tal etnia se chame Europa ocidental. Porque isso, na verdade, é pretender para um provincianismo o título de universalidade. (QUIJANO, 1991, p. 11-20).

A imposição da autoridade e das instituições ocidentais não pode ser, desta maneira, considerada de forma separada do estabelecimento da epistemologia ocidental (e a relação *humanitas/anthropos*). A esfera do poder não pode ser amplamente compreendida sem analisar as relações de conhecimento que a sustentam e a justificam. Nesse sentido, ao se falar em colonialidade do poder ou matriz de poder colonial, também estamos nos referindo às relações coloniais de conhecimento.

Logo, é indispensável para questionar a matriz de poder colonial, expor as relações epistemológicas que a sustentam. Ou, seja, para usar a linguagem de Mignolo, para um projeto decolonial é fundamental começar pela enunciação em vez de começar pelo enunciado, trata-se de questionar o controle da enunciação, ou seja, o *locus* de enunciação que se pretende universal e des-localizado em detrimento da pluri-versalidade epistêmica.

2.5 A DECOLONIALIDADE E OS SABERES PLURIVERSAIS

São várias as expressões que são empregadas para se referir a decolonialidade, entre elas pensamento, giro e opção decolonial⁶⁰. (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 33).

Por exemplo, o termo “pensamento decolonial” se entende no universo de expressões semelhantes tais como “pensamento econômico”, “pensamento científico”, “pensamento linear”. Cada adjetivo nomeia uma esfera ou um universo de sentido que caracteriza um pensar particular.

“Giro decolonial” se traduz do inglês *decolonial turn*. A expressão *turn* tem dois significados. Significa “turno”, no mesmo

⁶⁰ Também aparecem as noções de pensamento descolonial, giro descolonial e opção descolonial.

sentido quando dizemos “trocar de turno” e, por outro lado, significa “giro” no sentido de “girar à direita ou à esquerda”, “dar um giro de 360 graus”. O “turno decolonial” no sentido de chegar o “turno do pensamento decolonial” pode verter-se na expressão “opção decolonial”. A opção decolonial significa então que o “turno decolonial” é uma opção. (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 33).

Pensar decolonialmente, habitar o giro decolonial, trabalhar na opção decolonial (entendida em seu singular perfil embora apresentada em variadas formas segundo as histórias locais), significa avançar em um processo de despreendimento das bases eurocentradas do conhecimento. Além disso, implica pensar fazendo-conhecimentos que iluminem as zonas escuras e os silêncios produzidos por uma forma de saber e conhecer cujo horizonte de vida foi constituindo-se na imperialidade.⁶¹ (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 34).

A decolonialidade, enquanto pensamento, opção e giro decolonial surge naturalmente a partir da fronteira, entre os sujeitos dominados e racializados como inferiores, do *anthropos (damnés)*, emerge como resposta a matriz de poder colonial.

A decolonialidade, desta maneira, pauta-se na resposta do *anthropos* aos projetos universais a partir de suas próprias histórias e saberes locais e, assim, do pensamento de fronteira. O *anthropos* (ele ou ela) começa a criar seu próprio espaço, um espaço que foi invisibilizado e silenciado.

O pensar decolonial não aparece de repente com os estudos pós-coloniais e decoloniais, tampouco é um tipo de atividade e conhecimento que se dá somente a partir das universidades. Torna-se visível a partir da variedade de respostas que se deram em distintos continentes ao longo processo de formação e consolidação da modernidade/colonialidade.

Há uma larga história e uma genealogia de intervenções decoloniais, do século XVI ao XX, na América, Ásia e África, cuja história, análise e consequências os estudos decoloniais já estão realizando e colocando em destaque. (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 29-31).

⁶¹ A imperialidade, segundo o conceito do britânico David Slater (2004, p. 52-54), supõe a manutenção do “desejo” de intervir sobre “outras” sociedades e culturas, além de tentar exercer um domínio formal. Esta intervenção é multidimensional e estaria acompanhada de outras duas características: a “vontade de impor” sobre “outros” um conjunto de valores, imaginações e práticas que se consideram superiores, que se associa à “falta de respeito” sobre os “outros”, que se manifesta no menosprezo de sua cultura e formas de vida, consideradas “atrasadas” ou “subdesenvolvidas”.

Surge do pensamento negado, enquanto potencial epistêmico e que, no melhor dos casos foi considerado como “conhecimento local”, tal como conceitua o Banco Mundial. Os movimentos indígenas, por exemplo, na América Latina, o levante zapatista, a história do colonialismo a partir da perspectiva dos atores que viveram em colônias (crioulos, mestiços, indígenas ou afro-americanos), como os seus equivalentes da África e Ásia. Esses saberes “locais” (história, memória, dor, conhecimento de línguas e diversos) não são “lugares de estudo”, mas “lugares de pensamento” que geram a decolonialidade. (MIGNOLO, 2003b, p. 22).

Muitas vezes, quando esse tipo de conhecimento procura o seu lugar na universidade, a universidade rejeita ou coloca dificuldades, com a desculpa de que não está sujeito às regras disciplinares da produção do conhecimento. (MIGNOLO, 2007, p. 34). De fato, o conhecimento e o entendimento gerado pela ferida colonial não foram historicamente levados a sério, ou, quando o foram, a igreja e o estado o consideraram inadequados.

Esses conhecimentos “outros” não estão baseados nas ideias de tempo linear, progresso, evolução. Não visam descobrir uma verdade única, universal, que se aplicaria a todos os povos do planeta.

O paradigma descolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que traz uma visão silenciada dos acontecimentos e também mostra os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira (e única) interpretação desses mesmos fatos. (MIGNOLO, 2007b, p. 57).

Em nossa opinião, a decolonialidade deve ser entendida em um sentido amplo, ou seja, é importante destacar que não somente os autores vinculados aos estudos decoloniais optam pela decolonialidade. Nesse mesmo sentido Mignolo (2010b, p. 12) afirma que a opção decolonial é o singular conector de uma diversidade de decolonialidades.

Entretanto, os que elegem a opção decolonial têm uma coisa em comum, o pensamento de fronteira e a ferida colonial, ou seja, o fato de que regiões e povos ao redor do mundo foram classificados como inferiores ou subdesenvolvidos economicamente.

A opção decolonial rechaça definitivamente que “nos digam” a partir dos privilégios epistêmicos de um imaginário “ponto zero” do

conhecimento (CASTRO-GÓMEZ, 2005b) o que somos, qual é a nossa categoria em relação ao ideal de *humanitas* e o que temos de fazer para ser reconhecido nela.

Os projetos universais ou globais foram concebidos e implementados primeiro a partir da história local da Europa, depois, no século XX, a partir do Atlântico Norte. Desde o cristianismo, aos padrões de civilização na virada do século XX, até o projeto atual da globalização (mercado global), os projetos globais têm sido o projeto hegemônico para o gerenciamento do planeta. (MIGNOLO, 2003, p. 46).

Esse projeto mudou várias vezes de mãos e de nomes, mas as vezes e os nomes não estão enterrados no passado. Pelo contrário, permanecem vivos no presente, mesmo que a tendência mais visível seja transformar o planeta num mercado global. Contudo não é difícil enxergar que atrás do mercado, como objetivo último de um projeto econômico que se tornou um fim em si mesmo, existem a missão cristã do colonialismo moderno inicial (Renascença), a missão civilizadora da modernidade secularizada e os projetos de desenvolvimento e modernização posteriores à Segunda Guerra Mundial. O neoliberalismo, com sua ênfase no mercado e no consumo, não é apenas uma questão econômica, mas uma nova forma de civilização. (MIGNOLO, 2003, p. 47).

Segundo Mignolo (2003, p. 46), atualmente “as histórias locais estão assumindo o primeiro plano e, da mesma forma revelando as histórias locais das quais emergem os projetos globais com seu ímpeto universal”.

A decolonialidade tem por horizonte a pluri-versalidade epistêmica e não a uni-versalidade, porque há muitos “começos da história” além de Adão e Eva e da civilização grega e muitas outras línguas fundacionais além do grego e latim. Em cada uma dessas línguas aparecem diferentes conceitos de economia que para Adam Smith era impensável, e também outras teorias políticas e jurídicas para além de Maquiavel e Hobbes. (MIGNOLO, 2010, p. 24).

A modernidade/colonialidade está apoiada em conhecimentos e teorias assentadas sobre a língua grega e a latina, e elaborada nas seis

línguas imperiais, europeias e modernas (italiano, castelhano e português no renascimento; francês, inglês e alemão no Iluminismo) e mantém, entretanto, a ideia do fundamentalismo eurocentrista de um universal abstrato que beneficia a todos os habitantes do planeta.

O pluriversal apoia-se em outros princípios. A partir do século XVI paulatinamente todas as línguas, memórias, saberes, gente, lugares do planeta foram indevidamente tocados pela expansão europeia e norte-americana, resumidas hoje no termo “globalização”.

Assim, todas as histórias, memórias, línguas, experiências subjetividades do planeta fora da Europa e dos Estados Unidos têm em comum o contato violento e agressivo do Ocidente para cristianizar, civilizar, desenvolver os subdesenvolvidos ou democratizar mediante o mercado a todas as sociedades do mundo.

Desse pluriverso de encontros, da diversidade das Américas e Caribe, da África, Ásia e da diversidade do que desde princípios do século XX se conhece como Oriente Médio, surgem formas fronteiriças de pensar e de reinscrever línguas e cosmologias, saberes e filosofias, subjetividades e línguas que foram e continuam sendo demonizadas (isto é, racializadas) a partir da posição hegemônica e dominante da epistemologia moderna. (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 36-37).

De tal modo que a decolonialidade, como é pensada na América do Sul, Caribe e Estados Unidos, não é universalizável em suas particularidades. Mas sim a decolonialidade como conceito e projeto é um conector entre pensadores, ativistas, acadêmicos, jornalistas em distintas partes do mundo (assim também na União Europeia e Estados Unidos). Trata-se do conector entre todos aqueles e aquelas que pensam e fazem a partir do sentido do mundo e da vida que surge da tomada de consciência da ferida colonial. (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 35).

Entretanto, defendemos que para um processo “profundamente” decolonial, tanto no âmbito jurídico como nos demais, é necessário romper com a uni-versalidade do conhecimento e mostrar como esta se constituiu colonialmente a partir de uma divisão epistêmica entre *humanitas* e *anthropos* que ainda perdura nos dias de hoje.

Ao se refletir sobre este lado oculto das relações coloniais epistêmicas abre-se espaço para a pluri-versalidade e, portanto, para a decolonialidade do conhecimento.

3 COLONIALIDADE E CONHECIMENTO: A CONSTITUIÇÃO DE UM *LOCUS* DE ENUNCIÇÃO PRIVILEGIADO

3.1 DISCURSO, VERDADE E SABERES SUJEITADOS

Embora não tenha tratado diretamente da questão colonial, consideramos que os estudos de Michel Foucault propiciam várias ferramentas que podem ser úteis para pensar a colonialidade e sua relação com o conhecimento. Entre as principais delas destacamos a categoria “discurso”, também tratada por Edward Said ao trabalhar a questão do orientalismo. Além disso, o conceito de Foucault sobre “saberes sujeitos” também é utilizado por Mignolo (2003, p. 45) para demonstrar como os saberes se tornam subalternos na estrutura da matriz de poder colonial.

Em nossa opinião, analisar a colonialidade (como se constituiu e continua atuando) implica questionar os pressupostos da epistemologia ocidental eurocêntrica e, por conseguinte, a relação entre *humanitas* e *anthropos*. Significa, primeiramente, contestar a ideia de que existe uma evolução no conhecimento, que este segue em direção à “verdade” e de que a esta se dá em oposição aos saberes locais de diferentes povos. Ou seja, trata-se de problematizar a colonialidade e sua relação com o conhecimento e assim por em questão a concepção de que há saberes superiores e válidos universalmente.

Foucault, em sua obra, se dirige para as condições que possibilitaram o surgimento de determinadas “verdades” em contraposição a outras formas de saber que nunca alcançaram seu status de verdadeiro ao longo da história. Desta forma, acreditamos que suas considerações contribuem para o exame da colonialidade, permitindo o questionamento de certos discursos “verdadeiros”, tanto com relação à pretensão uni-versalidade e neutralidade desses discursos, como também em relação ao *locus* de enunciação que estabeleceu a divisão entre *humanitas* e *anthropos*. Ou seja, entre aqueles que produzem o conhecimento e determinam como esse deve ser produzido e àqueles que são objetos destes saberes ou que seguem seus padrões de conhecimento.

O trabalho de Foucault está inserido em uma perspectiva de contestação a metafísica ocidental, tal como foi o de Friedrich Nietzsche. Nietzsche considera que a verdade é historicamente produzida por relações de poder. Para a metafísica ocidental, de origem platônica e cristã, existe a noção de verdade absoluta e esta pode ser alcançada pelo pensamento. (DAMÁZIO, 2009b). Os dogmas

metafísicos são, entre outros, “A Verdade”, “O Bem” e “Deus”. Nietzsche (2005, p. 28) rejeita tal concepção e designa a metafísica como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem como se fossem verdades fundamentais.

Para Foucault (2000, p. 12-13), seguindo o pensamento de Nietzsche, não existem verdades absolutas, mas cada sociedade “tem seu regime de verdade”, sua “política geral” de verdade, deste modo, ela acolhe e faz funcionar certos discursos como verdadeiros. Possui os mecanismos que permitem produzir discursos verdadeiros e excluir os indesejáveis.

A “verdade” e o poder estão completamente ligados, de modo que não há relação de poder sem a constituição correlativa de um campo de saber. Como Nietzsche, Foucault não se dirige para o estudo da “verdade” a partir do interior do conhecimento científico, mas realiza outra história da verdade e assim deixa entrar em cena os discursos, e com isso as relações de saber-poder que permeiam qualquer prática discursiva. (FOUCAULT, 2004, p. 26).

O poder deve ser considerado como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social. Todo exercício de poder, seja este colonial ou não, utiliza-se de verdades para que possa ser justificado, da mesma forma qualquer discurso que se autodefinia como verdadeiro pressupõe poderes que possam sustentá-lo.

Somos forçados produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontra-la. O poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos a verdade, no sentido de que a verdade e a norma e o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de

discursos verdadeiros. (FOUCAULT, 1999, p. 29).

A verdade não existe fora do poder ou sem o poder, não é a “recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar”. (FOUCAULT, 2000, p. 12).

Todavia, o pensamento ocidental foi dominado por este grande mito, que há uma oposição entre saber e poder, de tal forma que é necessário deixar de lado o poder para alcançar o saber na sua pura verdade. “Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político.” (FOUCAULT, 2002, p. 50-51).

Isso, por um lado, deu os temas da idealidade do saber, isso deu também esta muito curiosa e muita hipócrita divisão do trabalho entre homens do poder e os homens do saber, isso deu esta muito curiosa personagem do sensato e do sábio que deve renunciar a todo poder, renunciar a toda participação na grande cidade para adquirir a verdade. Tudo isso é fábula contada pelo Ocidente para mascarar sua sede, seu apetite gigantesco de poder através do saber. (FOUCAULT, 2006, p. 58).

Segundo Rubio (2009, p.103), o Ocidente tem uma obsessão por caracterizar a “verdade” das coisas e os princípios que as regem. Com o objetivo de obter a ordem, amedronta-se diante da incerteza, da desordem e do caos. Possui uma fobia perante a ação, a corporalidade e a pluralidade temporal e espacial. Termina, desta maneira, por exorcizar as relações humanas e o que é produzido sócio-historicamente. Para consolidar e reforçar sua ideia de razão, ordem, verdade e unidade, executa uma disposição missionária que busca se estender e expandir por todo mundo para que todos e tudo façam parte de seu imaginário.

Edgar Morin (2006) fala do “paradigma da simplicidade”, como uma metodologia, uma forma característica da cultura ocidental e um modo de construir, interpretar, organizar e hierarquizar a realidade para levar a cabo seus propósitos. Para Rubio (2009, p.103), no momento que se absolutiza este paradigma e se ignora o que simplifica, acaba-se

sacrificando muitas vidas, pois quanto mais mutilador é um pensamento mais mutila aos seres humanos e suas vidas.⁶²

Para Foucault (2002, p. 23), se quisermos refletir sobre o saber devemos compreender o poder, e assim as relações de incerteza, desordem e caos que o perpassam. São nessas esferas, “na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder” que poderemos compreender o que é o conhecimento.

Ao analisar o poder não como um obstáculo para a produção do conhecimento, mas ele próprio como o lugar da formação dos saberes, Foucault se afasta das teorias jurídicas do poder (o poder é algo que possui ou não, no caso da soberania, o poder dos indivíduos é cedido ao soberano) e se distancia das posições marxistas (o saber é exterior ao

⁶² Segundo Morin (2006, p. 11) “Vivemos sob o império dos princípios de disjunção, de redução e de abstração cujo conjunto constitui o que chamo de o ‘paradigma de simplificação’”. Sobre estes três princípios, Rubio (2009, p.103-104) considera o seguinte: “a) O princípio de disjunção ou separação. Este princípio de disjunção opera por meio de várias etapas: 1. rompem-se os vínculos e as relações entre os elementos ou fatores da realidade; 2. se dualiza e polariza a realidade em pares de opostos e antagônicos (por exemplo, amigo/inimigo; masculino/feminino; ganhador/perdedor; universal/particular; verdade/falsidade; ciência/conhecimento não científico; propriedade privada/propriedade coletiva ou propriedade estatal etc.); 3. valoriza-se como superiores e verdadeiros nessa exigência oposicional, posicional e binária, quase sempre, um dos elementos de cada par de opostos, sendo secundários, inferiores e contingentes os segundos (por exemplo, o masculino superior ao feminino; a propriedade privada superior a qualquer outra forma de propriedade; o universal superior ao particular etc.); 4. finalmente, somos exigidos a tomar uma posição em relação a um dos elementos de cada dualismo. b) O princípio de redução. Por meio da redução destaca-se um elemento dos muitos que existem na realidade e acaba por se considerar como o único real. Se isola e se separa do resto e se considera que funciona por si mesmo e que é auto-suficiente. Acaba-se por confundir a parte pelo todo. É o caso quando todas as parcelas da vida se reduzem às relações mercantis. c) Os princípios de abstração e idealização. Por abstração se entende a omissão teórica e descritiva seletiva que deixa de lado alguns elementos ou predicados considerados não importantes. É uma especificação do mecanismo da redução mas que se realiza por meio de marcos categoriais, as teorias, os conceitos e as instituições com as quais nos regemos e nos orientamos pelo mundo. A teoria com a que se interpreta a realidade, abstrai-a e a substitui por seus conceitos e ideias. Sacrifica-se a realidade a favor de uma teoria ou instituição e se acaba por eliminar os contextos, as relações humanas, a especialidade e a temporalidade dos problemas e as mesmas condições de existência das pessoas. Junto com a abstração, está a idealização, que consiste em uma adição seletiva de umas características que podem faltar nos agentes reais ou os próprios elementos que conformam a realidade.” Nesse sentido Morin (2006, p. 13), fala da necessidade de um “pensamento complexo”. “A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico. Mas então a complexidade se apresenta com os traços inquietantes do emaranhado, do inextricável, da desordem, da ambiguidade, da incerteza.”

poder, o poder a partir da ideologia perpetuadora das relações de produção deturpa e altera o saber).

Tradicionalmente, as teorias políticas e jurídicas realizam a seguinte pergunta: “Como o discurso da verdade ou, pura e simplesmente, como a filosofia, entendida como o discurso por excelência da verdade, podem fixar os limites de direito do poder?” (FOUCAULT, 1999, p. 28). O poder é concebido em sua relação direta com a lei e com as verdades que a legitimam.

O papel essencial da teoria jurídica, desde a Idade Média é, segundo Foucault (1999, p. 31), o de fixar a legitimidade do poder. A dominação, a guerra, a invasão e a sujeição foram dissolvidas no decorrer da história por esse discurso do poder, aparecendo em seu lugar apenas os direitos legítimos da soberania e a obrigação legal da obediência.

Tal discurso da legitimidade do soberano, no século XVII, encontra em Thomas Hobbes seu maior defensor. Foucault fala da necessidade de se fazer o inverso,

[...] ou seja, deixar, ao contrário, valer como um fato. Tanto em seu segredo como em sua brutalidade, a dominação, e depois mostrar, a partir daí, não só como o direito é, de uma maneira geral, o instrumento dessa dominação – isso é óbvio – mas também como, até onde e sob que formas, o direito (e quando digo o direito, não penso somente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições, regulamentos que aplicam o direito) veicula e aplica relações que não são de soberania, mas sim de dominação. (FOUCAULT, 1999, p. 31).

Os poderes não são analisados como derivados da soberania, mas buscam-se extrair das relações de poder, histórica e empiricamente, seus operadores de dominação. O direito é examinado não a partir de uma legitimidade, mas sob os aspectos de procedimento de sujeição. Ou seja, não como uma “verdade” que possa ser descoberta pela teoria, mas como uma construção discursiva que tenta ocultar as relações de poder que a perpassam.

O importante não é decidir se existe ou não um saber verdadeiro ou se através da razão poderemos chegar até ele, mas de compreender de que forma os saberes são produzidos a partir de certas relações de poder

e como determinados discursos passam a ser aceitos como verdades. (DAMÁZIO, 2009b).

Discurso não se restringe ao seu aspecto linguístico, mas em jogos estratégicos de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta. (FOUCAULT, 2002, p. 9). As verdades universais, nesse sentido, não podem ser encaradas como algo a-histórico, mas são “inventadas” por meio de discursos.

Um discurso que é denominado como verdadeiro e é aceito por todos sem oposição, tem sempre uma historicidade, seu “como” e seu “porquê”. Daí a importância das análises de Foucault sobre saber, poder, discurso e saberes sujeitos, estas noções possibilitam a crítica dos discursos, principalmente no que se refere a sua presunção de objetividade, neutralidade. Trata-se de ferramentas que nos ajudam a compreender a colonialidade, principalmente por que esta é sustentada por discursos que se proclamam verdadeiros (separados das relações coloniais de poder) e válidos universalmente.

A produção de discursos é, segundo Foucault (1996, p. 8-9), em toda sociedade, ao mesmo tempo controlada, “selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”.

A questão do discurso deve ser inserida no interior do campo da análise, não para fazer como os linguistas, uma análise sistemática de procedimentos retóricos, mas para estudar o discurso como “maneiras de vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de produzir batalhas, de produzir vitórias”. (FOUCAULT, 2002, p.142).

Todos os discursos são “acontecimentos localizados”, mesmo quando utilizam elementos pretensamente universais, são produzidos em determinado lugar e determinado tempo. Não há uma verdade universal ontológica, mas discursos verdadeiros, de maneira que cada verdade tem sua história.

Desta maneira, não há uma diferença em termos de verdade entre “saberes” (locais, folclore etc.) e “conhecimentos” (conhecimento ocidental). Ambos são produzidos a partir de discursos, ou seja, são localizados, temporais e não alheios às relações humanas.

A epistemologia ocidental estabeleceu o binarismo entre “conhecimento” e “saber”. Sendo que o primeiro estaria relacionado com a cientificidade e o segundo a produção das comunidades consideradas bárbaras, incivilizadas. Sobre esse ponto, Lander (2002, p. 74) considera o seguinte.

Uma dimensão básica do processo de conformação do sistema-mundo colonial/moderno foi a construção de sucessivos regimes de saber correspondentes a cada momento histórico da articulação do sistema-mundo global. Ao longo da história do sistema mundo colonial/moderno se estabeleceu ou se enfatizou diferentes critérios para sustentar a diferença hierárquica entre o conhecimento válido de uns, e o não conhecimento ou ilusão dos Outros. Para isso foi necessária a definição de um único *locus* de enunciação (o dos colonizadores europeus) como a fonte do conhecimento legítimo. [...] Esta separação entre produtores de conhecimento legítimo, verdadeiro, e o não-conhecimento dos Outros é parte da autocompreensão da Europa como fonte primordial da criatividade humana e, portanto, da Europa como sujeito único da história, criadora autossuficiente da modernidade.

Por afirmar um caráter des-localizado e universal, o verdadeiro conhecimento (diferentes dos saberes) é considerado com algo ao alcance de todos, disponível para quem quiser encontrá-lo.

Haverá, segundo Foucault (2006, p. 316), um “sujeito universal” desta verdade universal, este é um sujeito abstrato e não de um sujeito concreto. Entretanto, a possibilidade de ser “concretamente” e não “abstratamente” um sujeito do conhecimento não se estende aos “outros” tanto no interior da Europa (os loucos, anormais, doentes, criminosos, delinquentes, homossexuais, como fala Foucault) como fora dela (o *anthropos*, os *damnés*).

Ou seja, qualquer um pode ter acesso à verdade “conhecimento”, entretanto, de forma “concreta” é preciso contar com as circunstâncias necessárias, adquirir as formas de pensamento e as técnicas que permitam chegar a esta verdade universal. A possibilidade de ser sujeito universal será um direito abstrato de todo indivíduo, porém concretamente, para ser sujeito universal deverá contar-se apenas com poucos indivíduos qualificados que pertencem ao mesmo *locus* de enunciação.

Os discursos que se estabelecem sob o manto da verdade e do sujeito universal (discursos científicos e também políticos e jurídicos, por exemplo) mascaram o sujeito do conhecimento, o fato de sua localização, de sua história, das relações de poder que o perpassam.

De acordo com Foucault (2000, p. 12) um dos efeitos desse tipo de discurso é que ao se colocar como “verdade” universal, oculta e silencia os outros saberes.

Só aparece, desta forma, aos nossos olhos uma verdade que “seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal”. Em contrapartida, ignora-se a vontade de verdade, “como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade.” (FOUCAULT, 1996, p. 20-21).

Sobre estes “outros” saberes silenciados, Foucault (1999, p. 11) chama-os de *savoirs assujettis*, traduzido para o português como “saberes sujeitados”. Primeiramente, Foucault considera como saberes sujeitados os “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais.”, ou seja, os “blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos.” São conteúdos do conhecimento histórico metuculoso, erudito. Tais saberes históricos permitem descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as organizações funcionais ou sistemáticas objetivaram, justamente, mascarar.

Em segundo lugar, saberes sujeitados incluem “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais”, saberes insuficientemente elaborados, saberes considerados hierarquicamente inferiores e “abaixo do nível de conhecimento ou da cientificidade requeridos”. (FOUCAULT, 1999, p. 12).

Trata-se do “saber das pessoas”,

[...] que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas a contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam. (FOUCAULT, 1999, p. 12)

São saberes tidos como “locais”, “descontínuos”, “menores” e, assim sendo, não legitimados pelos discursos hierarquizantes que estão de acordo com as exigências da verdade.

Foucault coloca em cena esta questão dos saberes sujeitados justamente porque questiona a própria ideia de conhecimento des-

localizado e atemporal. Enfim, porque problematiza as bases sobre as quais foi construído o pensamento ocidental.

Nesse mesmo sentido Shiva (2003, p. 21-23), fala em produção de “saberes desaparecidos”.

O desaparecimento do saber local por meio de sua interação com o saber ocidental dominante acontece em muitos planos, por meio de muitos processos. Primeiro fazem o saber local desaparecer simplesmente não o vendo, negando sua existência. Isso é muito fácil para o olhar distante do sistema dominante de globalização. Em geral os sistemas ocidentais de saber são considerados universais. [...] O primeiro plano da violência desencadeada contra os sistemas locais do saber é não considerá-los um saber. A invisibilidade é a primeira razão pelo qual os sistemas locais entram em colapso, antes de serem testados e comprovados pelo confronto com o saber dominante do Ocidente. A própria distância elimina os sistemas locais da percepção. Quando o saber local aparece de fato no campo da visão globalizada, fazem com que desapareça negando-lhe o status de um saber sistemático e atribuindo-lhes os adjetivos de “primitivo” e “anticientífico”.

Além de tornar o “saber local” invisível, negando sua existência e legitimidade, o “sistema dominante” também faz as alternativas desaparecerem apagando a realidade que elas tentam representar. Cria-se, desta forma, segundo Shiva (2003, p. 25) as “monoculturas da mente”, ou seja, o “pensamento único”.

Desse modo, o saber científico dominante cria uma monocultura mental ao fazer desaparecer o espaço das alternativas locais, de forma muito semelhante à das monoculturas de variedades de plantas importadas, que leva à substituição e destruição da diversidade local. (SHIVA, 2003, p. 25).

Para Santos (2008, p. 106) é necessário ir além da monocultura da ciência moderna.

Do ponto de vista epistemológico, a sociedade capitalista moderna caracteriza-se por favorecer as

práticas nas quais predominam as formas de conhecimento científico. Isto implica que apenas a ignorância destas seja verdadeiramente desqualificante. Este estatuto privilegiado concedido às práticas científicas faz com que suas intervenções na realidade humana sejam favorecidas.

Como não há conhecimentos puros nem conhecimentos completos, mas há constelações de conhecimento, é evidente que a reivindicação da ciência moderna do seu caráter universal “é apenas uma forma de particularismo, cuja particularidade consiste em ter poder para definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todos os conhecimentos que com ela rivalizam.” (SANTOS, 2008, p. 154).

Diante do papel subalternizador do conhecimento científico, Santos (2008, p. 106-108) fala sobre a “ecologia dos saberes”. Esta se baseia no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, o conhecimento é considerado como interconhecimento.

A “ecologia dos saberes” desafia as hierarquias universais e abstratas de poderes que foram naturalizadas com o decorrer do tempo. Segundo Santos (2008, p. 108) refere-se a “forma epistemológica das lutas sociais emancipatórias emergentes, sobretudo no Sul”. Estas lutas tornam visíveis

[...] as realidades sociais e culturais das sociedades periféricas do sistema mundo onde a crença na ciência moderna é mais tênue, onde as ligações entre ciência moderna e os desígnios da dominação colonial e imperial são mais visíveis, e onde outras formas de conhecimento não científico e não ocidental persistem nas práticas sociais de vastos setores da população. (SANTOS, 2008, p. 108).

As “epistemologias do Sul”, conforme Santos (2005, p. 91-93) estão amparadas a partir de dois pontos. O primeiro consiste em analisar que há uma pluralidade interna da ciência. A ciência em geral e as ciências sociais em especial têm uma pluralidade interna enorme, não há uma só maneira de fazer ciência, mas várias. O segundo, diz respeito à pluralidade externa, ou seja, as relações entre ciência e outros saberes, populares, dos camponeses, dos povos urbanos. Saberes da “nossa gente” que de algum jeito a ciência destruiu porque considerou como

saberes sem rigor, não eruditos, não formalizados nem institucionalizados.

Foucault (1999, p. 13) fala da necessidade de um empreendimento de “insurreição dos saberes sujeitados” (menores, locais, desaparecidos), essa insurreição se dá a partir de um processo genealógico.

Nietzsche denomina a genealogia⁶³ em alguns momentos como “história efetiva” (*Wirkliche Historie*). A história efetiva se distingue da história tradicional justamente por que coloca em questão as relações de poder, e assim não constrói um ponto de apoio fora do tempo e não supõe a existência de uma verdade universal ou de um sujeito fundador a-histórico, seja como consciência transcendental ou atividade empírica. (FOUCAULT, 2000, p. 26-27).

O objetivo desta “história efetiva” (que não postula uma verdade universal oriunda de um sujeito universal) seria reativar os saberes sujeitados, saberes locais, descontínuos, desqualificados, “não legitimados contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns.” (FOUCAULT, 1999, p. 13).

Diante de um saber científico hierarquizador e ordenador, Foucault fala do saber genealógico, local e sem pretensões de verdade universal.

Busca-se libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, “capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico.” Trata-se da reativação dos saberes locais e menores contra a hierarquização do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos. (FOUCAULT, 1999, p. 14).

Em nossa opinião, a ideia de Foucault sobre a “insurreição dos saberes sujeitados” e de Santos sobre “ecologia dos saberes” dialoga com a noção de decolonialidade. A decolonialidade adota uma perspectiva genealógica, no sentido foucaultiano, ao questionar a verdade e o sujeito “universal” formado nas relações coloniais e assim abre espaço para os saberes que foram silenciados pelo eurocentrismo,

⁶³ Por meio da genealogia, Nietzsche (1987, p. 64) se contrapõe à filosofia dominante do final do século XIX e afirma que o conhecimento é uma invenção. O conhecimento não surge de uma “origem” desinteressada e inevitável. A genealogia nietzschiana é uma operação do pensamento que, afasta-se da crença em “origens”, crença que é inerente à metafísica em sua aspiração à universalidade e em sua supressão da historicidade. Foucault apropria-se do método genealógico para diagnosticar os discursos na história. O que se denomina verdade é constituído pelo jogo de regras, pela ordem do discurso que condiciona esses saberes.

ou seja, busca visibilizar o “outro lado” do discurso moderno sobre o conhecimento, o lado da colonialidade.

Isso não significa o desaparecimento total da matriz de poder colonial e um retorno ao destino legítimo de um novo e mais “verdadeiro” conhecimento, mas representa um processo contínuo que problematiza as relações de saber-poder na esfera da colonialidade e assim permite buscar um “pensamento outro” (e não um “pensamento único”) que emerge ao se mudar não apenas o conteúdo, mas as próprias condições epistêmicas que determinam a sujeição e a subalternização dos saberes.

3.2 OS DISCURSOS COLONIAIS E O ORIENTALISMO

Said (2007) amplia os estudos realizados por Foucault e os direciona para as relações coloniais de saber e poder, principalmente com relação aos discursos ocidentais sobre os orientais. Realiza um estudo sobre o colonialismo que busca questionar os discursos universais sobre os “outros” não-europeus.

Portanto, para Said o colonialismo não se reduz apenas ao exercício arbitrário de um poder econômico e militar, mas possui uma dimensão cognitiva e duradoura.

A categoria discurso, abordada por Foucault, é utilizada amplamente nos estudos de Said (2007, p. 37-38). Ele estabelece uma relação entre o nascimento das ciências humanas e o nascimento do colonialismo, expondo assim o vínculo entre poder e saber tal como assinalado por Foucault⁶⁴.

As ideias, as culturas e histórias, segundo Said (2007, p. 32), “não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua força, ou mais precisamente, suas configurações de poder também sejam estudadas.”

Argumenta Said (2007, p. 142) que os textos que se propõe a conter conhecimento sobre algo real podem criar não só o conhecimento, mas podem criar a própria realidade que parecem descrever.

Com o tempo, esse conhecimento e a realidade produzem uma tradição, ou o que Michel

⁶⁴ Cabe destacar que Foucault realizou uma microfísica do poder (poder disciplinar, biopoder), já Said amplia este conceito ao realizar uma análise macrofísica do poder no âmbito das relações imperiais.

Foucault chama de discurso, cuja presença ou peso material – seja qual for a originalidade de um determinado autor – é responsável pelos textos a que dá origem. (Said, 2007, p. 142).

O orientalismo, segundo Said (2007, p. 73), é a concepção do Oriente predominante nas ciências e nas humanidades europeias a partir do final do século XVIII. Esta ideia baseia-se no seguinte, os ocidentais são “racionais, pacíficos, liberais, lógicos, capazes de ter valores reais, sem desconfiança natural”. O oriental é “irracional, depravado (caído), infantil, ‘diferente’.”

Sem considerar o orientalismo como “discurso” não é possível entender a disciplina “enormemente sistemática por meio da qual a cultura europeia conseguiu administrar – e até produzir - o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente durante o período pós-Iluminismo.” (SAID, 2007, p. 29).

A análise do orientalismo é feita por intermédio da apreciação de relatos de viagens, poemas, romances, escritos políticos e científicos. Desta maneira, Said realiza um novo tipo de estudo sobre o colonialismo, desmitificando assim a “verdade” ocidental sobre os não-europeus, por meio da análise das relações de poder.

A relação entre os orientalistas e seu objeto (Oriente) tem um começo textual, que Said chama “fase textual do orientalismo” apoiada no estudo de manuscritos e textos antigos e na produção de textos, não só de investigação erudita, mas também literária.

Considere-se como o Oriente, e em particular o Oriente próximo tornou-se conhecido no Ocidente como o seu grande oposto complementar desde a antiguidade. Houve a Bíblia e o surgimento do Cristianismo; houve viajantes como Marco Pólo que traçaram as rotas comerciais e padronizaram um sistema regulado de intercambio comercial e depois dele Ludovico di Varthema e Pietro della Valle; houve fabulistas como Mandeville; houve os temíveis movimentos orientais de conquista, principalmente do islã, é claro; houve os peregrinos militantes, sobretudo os cruzados. Todo um arquivo internamente estruturado é construído a partir da literatura que pertence a essas experiências. Disso surge um número estrito de condensações típicas de viagem, a história, a fábula, o estereótipo, o confronto polêmico. Essas

são as lentes pelas quais o Oriente é vivenciado, e elas moldam a linguagem, a percepção e forma do encontro entre o Leste e o Oeste. (SAID, 2007, p. 96).

Todas as ideias contidas nestes textos vão dar legitimidade a um vocabulário e a um discurso particular sobre o Oriente e o Islã. Assim, é construída uma visão de profunda força que se estabelecerá na mente coletiva dos ocidentais.

Entretanto, será a expedição do Napoleão ao Egito que vai assinalar o primeiro grande marco orientalista. O Oriente passa a ser revelado à Europa “na materialidade de seus textos, línguas e civilizações”. (SAID, 2007, p. 120).

Napoleão queria oferecer um exemplo europeu proveitoso ao Oriente e, “também tornar a vida dos habitantes mais agradável, bem como proporcionar-lhes todas as vantagens de uma civilização aperfeiçoada. Nada disso seria possível sem uma aplicação contínua aos projetos das artes e das ciências.” (SAID, 2007, p. 130).

Com o passar do tempo a fase da investigação textual e erudita dá lugar aos espíritos aventureiros que empreendiam viagens ao Oriente e aos historiadores que precisavam estabelecer elementos de comparação para consolidar, por oposição, a identidade ocidental. Desenvolve-se então o orientalismo “moderno” que é na realidade um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas e reformadas por certas disciplinas, “como a filologia, que eram, por sua vez, substitutos naturalizados, modernizados e laicizados do sobrenaturalismo cristão (ou suas versões).” (SAID, 2007, p. 177).

O orientalismo mostrava que o presente da Ásia nada tinha que dizer a Europa, posto que essas manifestações culturais eram velhas e tinham sido já “ultrapassadas” pela civilização moderna. Das culturas asiáticas apenas interessava seu passado, enquanto momento “preparatório” para a emergência da racionalidade moderna europeia. [...] Daí que no imaginário orientalista, o mundo oriental - Egito é possivelmente o melhor exemplo disso - é associado diretamente com o exótico, o misterioso, o mágico, o estético e o originário, quer dizer, com formas culturais “pré-modernas”. Deste modo, as muitas formas de conhecer estão localizadas em uma concepção da história que deslegitima sua coexistência espacial e as ordena

de acordo a um esquema teleológico de progressão temporária. As diversas formas de conhecimento desdobradas pela humanidade conduziram paulatinamente para uma única forma legítima de conhecer o mundo: desdobrada pela racionalidade científica-técnica da modernidade. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 45).

Silvestre de Sacy e Ernest Rénan (ambos franceses) podem ser considerados como figuras iniciais do orientalismo “moderno”. Colocaram o pensamento orientalista sobre uma base racional e científica, criando um vocabulário e uma doutrina que foi usada pelos próximos orientalistas.

Sacy recebeu a incumbência de Napoleão em 1802 de formar o “*Tableau Historique de l’erudition française*”. Sua importância para uma compreensão da fase inaugural do orientalismo é que ele exterioriza a forma do conhecimento orientalista e suas características, assim como também descreve a relação do orientalista com seu tema.

O conhecimento era essencialmente tornar visível o material, e o objetivo de um quadro era a construção de uma espécie de Panóptico à maneira de Bentham. A disciplina erudita era, portanto, uma tecnologia específica de poder: Proporcionava [,,] ferramentas e conhecimento que até então estavam perdidos. [...] Sacy não só precisava identificar o conhecimento, como tinha de decifrá-lo, interpretá-lo e, o mais difícil, torná-lo disponível. Sua realização foi ter produzido todo um campo de estudo. Como europeu, ele saqueou os arquivos orientais, o que conseguiu fazer sem sair da França. Os textos que separava, ele os levava de volta; tratava-os; depois anotava-os, codificava-os, organizava-os e comentava-os. Com o tempo, o Oriente como tal tornou-se menos importante que a entidade em que o orientalista o transformava. (SAID, 2007, p. 183-184)

Sacy é propriamente quem inaugura o orientalismo como disciplina científica. Mas quem continua e aplica a ela os métodos filológicos é Ernest Renan.

Renan “não falava realmente como um homem a todos os homens, mas antes como uma voz especializada e reflexiva que aceitava a desigualdade das raças e a dominação necessária por uma minoria como uma lei antidemocrática da natureza e da sociedade.” (SAID, 2007, p. 191). Os semitas, assim, são monoteístas raivosos que não produziram mitologia, arte, comércio, civilização de maneira que “sua consciência é estreita e rígida; tudo considerado representam uma combinação inferior da natureza humana.” (SAID, 2007, p. 201).

Durante o século XIX é construído um imponente edifício de erudição e cultura em face de elementos estranhos (as colônias, os pobres, os delinquentes) cujo papel era definir aquilo para que *eles* eram constitucionalmente inadequados. De maneira que só um ocidental pode falar sobre o Oriente, só um homem branco pode designar, valorar e nomear as diferentes raças. (SAID, 2007, p. 306, 308).

No final do século XIX estava bem assentada a teoria racial, pelas próprias necessidades de justificar o imperialismo. A teoria da raça, as ideias a respeito das origens primitivas e as classificações primitivas, a decadência moderna, o progresso da civilização, a necessidade de territórios coloniais, todos esses elementos existiam no amálgama peculiar da “ciência, da política e da cultura, cujo impulso, quase sem exceção, sempre elevava a Europa ou uma raça europeia ao domínio sobre porções não europeias da humanidade.” (SAID, 2007, p. 314).⁶⁵

No período compreendido entre as duas guerras mundiais, as relações entre o leste e o oeste tomaram um novo rumo. Apareceram as reivindicações políticas sob a forma dos diferentes nacionalismos. O Oriente surgia como um desafio. “Depois de um bom século de intervenção constante no Oriente (e no estudo do Oriente), o papel do oeste num leste que reagia ele próprio às crises da modernidade parecia consideravelmente mais delicado.” (SAID, 2007, p. 334).

[...] o Orientalismo moderno já carregava dentro de si a marca do grande medo europeu do islã e isso foi agravado pelos desafios políticos do *entre-deux-guerres* [entreguerras]. O meu ponto é que a metamorfose de uma subespecialidade filológica de certa forma inócua numa capacidade de controlar movimentos políticos, administrar as colônias, fazer declarações quase apocalípticas que representam a difícil missão do Homem

⁶⁵ Ver o Capítulo 5.

Branco – tudo isso está em andamento dentro de uma cultura pretensamente liberal, cheia de preocupações com suas normas alardeadas de universalidade, pluralidade e mentalidade aberta. De fato o que ocorreu foi o oposto do liberal: o endurecimento da doutrina e do significado, revelados pela “ciência”, transformados em “verdade”. (SAID, 2007, p. 340).

A partir do final da Segunda Guerra Mundial e principalmente depois de cada uma das guerras árabe-israelenses, o muçulmano árabe tornou-se “uma figura na cultura popular americana”. O orientalista, tal e como se concebia anteriormente na Europa, foi convertido pouco a pouco em um “perito em áreas culturais”, trabalhando para o estado ou para o mundo empresarial. A visão do Oriente e dos “árabes”, desta forma, modifica-se paulatinamente, adaptando-se às necessidades políticas e colonialistas de cada momento da história. A contribuição especificamente americana ao orientalismo, segundo Said, é que o orientalista “já não tenta primeiro dominar as línguas esotéricas do Oriente; ele começa como um cientista social e ‘aplica’ sua ciência ao Oriente ou a algum outro lugar.” (SAID, 2007, p. 380, 387).

Na contemporaneidade, segundo Said (2007, p. 15), as sociedades de árabes e os muçulmanos

[...] sofreram um ataque tão maciço, tão calculadamente agressivo em razão de seu atraso, de sua falta de democracia e de sua supressão dos direitos das mulheres que simplesmente esquecemos que noções como modernidade, iluminismo e democracia não são, de modo algum, conceitos simples e consensuais que se encontram ou não, como ovos de Páscoa, na sala de casa. A leviandade estarrecedora dos publicistas inconsequentes que falam em nome da política externa e que não tem a menor noção da vida real nesses lugares (nem nenhum conhecimento da língua ou do que as pessoas reais efetivamente falam) fabricou uma paisagem árida à espera de que o poderio americano venha construir um modelo sucedâneo de “democracia” de livre mercado.

O orientalismo⁶⁶ assim colocou em evidência a “superioridade” da Europa frente ao estranho, o Oriente, o “outro”. A análise orientalista se situa na oposição binária, dois mundos, duas culturas, Oriente e Ocidente. É a partir do estabelecimento da diferença entre esses dois mundos que o ocidental obterá o poder para controlar o “outro”.

O conhecimento do Oriente pelo Ocidente em certo sentido cria o Oriente, o oriental e seu mundo. O europeu, deste modo, constrói o “outro” colonial (o *anthropos*) como objeto de estudo, no caso o Oriente, e, ao mesmo tempo, constrói uma imagem de seu próprio *locus* de enunciação (o Ocidente). Não existe, portanto, algo como o Oriente real fora dos discursos, mas é uma verdade produzida pelos discursos.

Para Said os discursos das ciências humanas em geral, e não só o orientalismo, se sustentam sobre uma maquinaria geopolítica de saber-poder que subalterniza as outras vozes da humanidade de um ponto de vista cognitivo, quer dizer, declara como ilegítima a existência simultânea de distintas formas de conhecer e produzir conhecimentos. Said mostra que com o nascimento das ciências humanas nos séculos XVIII e XIX assistimos a invisibilização das múltiplas vozes históricas da humanidade. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 47).

Segundo Castro-Gómez (2005b, p. 47) as reflexões de Said apontam para o centro do debate latino americano sobre modernidade/colonialidade e a crítica ao eurocentrismo. Said mostra que o discurso colonial é um sistema de signos a partir do qual os colonizadores impuseram um tipo específico de conhecimento, disciplinas, valores e formas de comportamento dos colonizados. Os teóricos latino-americanos mostram que a “ciência e o poder colonial formam parte de uma mesma matriz genealógica que se constitui no século XVI com a formação do sistema-mundo moderno.” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 64).

Embora os estudos sobre o orientalismo, explicitam de forma profunda a relação entre colonialidade e conhecimento, consideramos que os estudos decoloniais desenvolvem uma análise da colonialidade que agrega elementos importantes para o entendimento dessa questão. Como por exemplo, a ideia de sistema-mundo moderno/colonial que se inicia no século XVI, a relação entre modernidade e colonialidade, a matriz de poder colonial, como já trabalhamos anteriormente, como

⁶⁶ Para Mignolo (2003, p. 90), Said silencia com relação ao ocidentalismo, pois não considera que sem o ocidentalismo (trabalhamos essa questão no capítulo anterior) não há orientalismo: “O orientalismo é o imaginário cultural hegemônico da segunda modernidade, quando a imagem do “coração da Europa” (Inglaterra, França, Alemanha) substitui aquela da “Europa cristã” do século 15 a meados do século 17 (Itália, Espanha, Portugal)”.

também as noções de teo-política e ego-política do conhecimento, diferença colonial e *hybris* do ponto zero, que analisaremos mais detalhadamente nos próximos itens.

3.3 O UNIVERSAL ABSTRATO: TEO-POLÍTICA E EGO-POLÍTICA DO CONHECIMENTO

Durante os últimos 500 anos (pelo menos) apenas uma forma de conhecer o mundo, a epistemologia ocidental, postulou-se como válida, quer dizer a única capaz de propiciar conhecimentos verdadeiros sobre a natureza, a economia, a sociedade, a moral e a felicidade das pessoas. Todas as demais formas de conhecer o mundo foram relegadas ao âmbito da *doxa*, como se fossem o passado da ciência moderna e consideradas, inclusive, como um obstáculo epistemológico para alcançar a certeza do conhecimento.

Nesse sentido, Castro-Gómez (2007b, p. 69) indaga: Como só uma forma de racionalidade conseguiu postular-se como a única forma legítima de conhecer o mundo? Em virtude de que tipo de poder os conhecimentos “outros” foram expulsos do mapa das epistemes e degradados ao caráter subdesenvolvido da *doxa*?

Como já vimos até aqui, a questão do conhecimento permeia fundamentalmente as relações coloniais, ou seja, é a partir de um *locus* de enunciação privilegiado (onde se localiza e des-localiza o *humanitas*) que se estabelece a diferença colonial. Logo, não podemos falar em matriz de poder colonial sem relacioná-la diretamente com as relações coloniais de conhecimento.

A colonialidade atua estabelecendo a diferença colonial epistêmica. A diferença colonial converte as diferenças em valores e estabelece uma classificação racial de seres humanos, ontologicamente e epistemicamente. Ontologicamente, parte do pressuposto que há seres humanos inferiores. Epistemicamente, pressupõe que os seres humanos inferiores são deficientes racionalmente e que essa deficiência só será minimizada a partir do momento que se adaptem aos padrões eurocêntricos de conhecimento.

Trata-se, portanto, de uma diferenciação que reproduz as condições coloniais de dominação e que se localiza no interior do funcionamento das geopolíticas de conhecimento. Por meio do estabelecimento da diferença colonial consegue-se instituir o conhecimento válido e necessário para manter e reproduzir os mecanismos de saber-poder que se expressam, sobretudo, na reprodução da matriz de poder colonial.

Os discursos considerados verdadeiros e universais mascaram tanto a quem fala, como o lugar de onde fala e a época (tempo) que é falado, além disso, ocultam todas as relações de poder que perpassam a construção discursiva. Deste modo, a classificação dos seres humanos (incluindo também lugares e saberes) oculta o fato de ser válida a partir de uma “perspectiva dada” ou um “*locus* de enunciação”, da experiência geo-histórica e biográfica do sujeito do conhecimento, isto é, das experiências históricas do Ocidente e a forma de ver o mundo um ponto de vista masculino. (MIGNOLO, 2007b, p. 41).

Apesar de terem sido classificadas todas as diferentes crenças, cores de pele e práticas culturais do mundo, o lugar de enunciação a partir do qual foram feitas e refeitas todas essas classificações consiste num privilégio epistêmico, isto é numa variação do mesmo, qual seja, homem, branco e europeu (*o humanitas*). (MIGNOLO, 2004, p. 688-689).⁶⁷

Para Lander (2005, p. 26) a “colonialidade do saber” pode ser tratada como dispositivo que organiza a totalidade do espaço e do tempo de todas as culturas, povos e territórios do planeta, presente e passado numa grande narrativa universal. Nesta narrativa, a Europa é ou sempre foi simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal.

Da constituição histórica das disciplinas científicas que se produz na academia ocidental interessa destacar dois assuntos fundacionais e essenciais. Em primeiro lugar está a suposição da existência de um metarrelato universal que leva a todas as culturas e a todos os povos do primitivo e tradicional até o moderno. A sociedade industrial liberal é a expressão mais avançada desse processo histórico, e por essa razão define o modelo que define a *sociedade*

⁶⁷ O privilégio epistêmico do lugar eurocêntrico não é, segundo Mignolo (2004, p. 688-689), mau de todo, pois se ergueram importantes vozes críticas internas, como Marx, Nietzsche, Freud, entre outros. O lugar eurocêntrico da enunciação, não se limitou apenas à direita, mas também foi um privilégio da esquerda sob a bandeira da revolução do proletariado, entretanto a esquerda foi igualmente cega para o privilégio epistêmico do homem europeu. É, nesse sentido, que um novo olhar sobre a relação entre modernidade e eurocentrismo no domínio da filosofia, da epistemologia e das ciências está sendo articulado entre um número significativo de intelectuais da América Latina. Acreditamos, que nessa discussão sobre colonialidade e conhecimento, não é importante avaliar o que é “bom” ou “mau”, mas sim a noção de *locus* de enunciação privilegiado.

moderna. A sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos. Aqueles que não conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. Em segundo lugar, e precisamente pelo caráter universal da experiência histórica europeia, as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento. As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o *dever ser* para todos os povos do planeta. Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou o tradicional em todas as *outras* sociedades. (LANDER, 2005, p. 33-34).

As outras formas de ser, de organização da sociedade e de conhecimento, são transformadas “não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade.” Ou seja, “aniquilação ou civilização imposta definem, destarte, os únicos destinos possíveis para os outros”. (LANDER, 2005, p. 34).

A partir dos centros coloniais se estabeleceu o conhecimento legítimo e as línguas que servem para expressá-lo. A colonialidade constituiu ao “outro”, o *anthropos*, como um diferente não capaz de produzir conhecimentos válidos, a não ser que se adapte aos padrões eurocêntricos de conhecimento. Os saberes foram classificados desde uma escala que vai do tradicional até o moderno, da barbárie até a civilização, da comunidade até o indivíduo, da tirania até a democracia, do Oriente até o Ocidente.

Nesse sentido Grosfoguel (2007c, p. 32-33) fala em racismo epistêmico.

O racismo epistêmico considera os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais. Se observarmos o conjunto de pensadores que se valem das disciplinas acadêmicas, vemos que todas as disciplinas, sem exceção, privilegiam os pensadores e teorias ocidentais, sobretudo aquelas dos homens europeus e/ou euro-norte-americanos.[..] O privilégio epistêmico dos brancos foi consagrado e normalizado com a colonização das Américas no final do século XV. Desde renomear o mundo com a cosmologia cristã (Europa, África, Ásia e, mais tarde, América), caracterizando todo conhecimento ou saber não-cristão como produto do demônio, até assumir, a partir de seu provincianismo europeu, que somente pela tradição greco-romana, passando pelo renascimento, o iluminismo e as ciências ocidentais, é que se pode atingir a “verdade” e “universalidade”, inferiorizando todas as tradições “outras” (que no século XVI foram caracterizadas como “bárbaras”, convertidas no século XIX em “primitivas”, no século XX em “subdesenvolvidas” e no início do século XXI em “antidemocráticas”)

De acordo com Mignolo (2004, p. 668), os padrões de conhecimento eurocêntricos que permitiram a classificação dos seres humanos foram estabelecidos primeiro em nome da teo-política do conhecimento e depois da ego-política, tais formas de conhecimento atuaram de maneira a sujeitar outros saberes. Os saberes que não partiam dessa perspectiva de conhecimento foram logo desqualificados e considerados ora como “mitos” e “lendas”, ora como “saberes tradicionais”, ou “conhecimento local”.

A partir da invenção de um universal abstrato (primeiro Deus e depois um “eu transcendental”), o *humanitas* (de forma generalizada, o cristão, o civilizado, o racional, o desenvolvido) construiu um discurso que apregoava a existência de um conhecimento descontextualizado tanto no tempo como no espaço.

Deus foi a justifica para o que Mignolo (2007b, p. 41) chama de teo-política do conhecimento e o “eu transcendental” ou *ego* para a ego-política do conhecimento.

A classificação dos seres humanos que constituiu o sistema-mundo moderno/colonial (por meio da diferença colonial) teve na teo-política do conhecimento sua fundação histórica e epistêmica. Por exemplo, o debate jurídico entre Sepúlveda e Las Casas, no qual foi discutida a humanidade dos índios.

Desde o Renascimento até o Iluminismo, a teologia dominou a cena epistêmica, ela se tornou o padrão imperial do conhecimento na parte colonizada do mundo do século XVII ao XVIII. (MIGNOLO, 2005, p. 54).

O cristianismo enquanto filosofia (a teologia) e enquanto prática (o colonialismo nas Américas) estabeleceu os alicerces da modernidade/colonialidade e também o privilégio de um lugar de enunciação. Era a partir da perspectiva do cristianismo que as outras religiões, as pessoas e seus conhecimentos eram descritos classificados e hierarquizados (por exemplo, religiões e saberes islâmicos-árabes, confucionistas-chineses, conhecimentos incas/astecas). (MIGNOLO, 2004, p. 676).

Ou seja, o cristianismo detinha um duplo privilégio, ser um dos lugares da crença e do conhecimento humano e, além disso, o único lado de “cuja perspectiva todas as outras crenças e conhecimentos podiam ser descritos, classificados e hierarquizados.” (MIGNOLO, 2004, p. 676).

Os discursos verdadeiros e universais não surgiram durante os séculos XVIII e XIX, mas sim apareceram com a teo-política do conhecimento já desde muito antes, coincidindo com a formação do sistema-mundo moderno/colonial. Durante o século XVI e o século XVIII, a ideia de bárbaros, em seguida de selvagens, depois de primitivos assombrou a imaginação europeia, e também, segundo Mignolo (2004, p. 689), ajudou a estabelecer o privilégio epistêmico dos sistemas de pensamento posteriores.

Com Descartes⁶⁸ a ego-política entra em cena. O *ego cogito* (eu penso) cartesiano⁶⁹ tornou-se o fundamento das ciências modernas

⁶⁸ Vale notar que a filosofia de Descartes foi influenciada pelas propostas filosóficas e teológicas dos jesuítas, com destaque para Francisco Suares. Ver: DUSSEL, 2008.

⁶⁹ “Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem

ocidentais. Descartes colocou o *ego* onde antes estava Deus como fundamento do conhecimento. Todos os atributos do Deus cristão ficaram localizados agora no sujeito cognoscente, o *ego*, que produziria um conhecimento para além do tempo e do espaço. (GROSFOGUEL, 2007, p. 63).

O monólogo interno do sujeito faz com que ele acredite chegar a verdade de forma *sui generis*, sem nenhuma relação com outros seres humanos e com o exterior. Trata-se do mito da autoprodução da verdade por parte de um sujeito isolado.

O mito da autoprodução da verdade por parte do sujeito isolado, é parte integrante do mito moderno da Europa autogerada, isolada, que se desenvolve por si só, sem depender de ninguém no mundo. Então, como o dualismo, o solipsismo é constitutivo da filosofia cartesiana. Sem solipsismo não há mito de um sujeito com a racionalidade universal, que se confirma a si mesmo como tal. (GROSFOGUEL, 2007, p. 64).

O lugar epistêmico e o sujeito enunciador encontram-se sempre desvinculados. Ao quebrar esta ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico, a filosofia e as ciências ocidentais conseguiram gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta, não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de saber-poder colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (GROSFOGUEL, 2008, p. 119).

Para Dussel (1993, p. 53) o *ego cogito* cartesiano foi, como vimos, uma continuação do *ego conquiro*. Só foi possível que o ego assumisse a arrogância de falar como se fosse o “olho de Deus” porque sua localização geopolítica foi determinada por sua existência como colonizador. (GROSFOGUEL, 2007, p. 63). O “eu colonizo” o “outro”, a mulher, o homem vencido, continua a caminhada com o discurso da civilização e modernização.

O mito eurocêntrico da modernidade encontra sustentação em um sujeito que é capaz de chegar a uma verdade universal. Isso só é possível porque esse *ego* se constitui justamente ao encobrir-se enquanto sujeito concreto, mascarando sua localização nas relações de poder mundial. (GROSFOGUEL, 2007, p. 63).

Tal arrogância está na base dos projetos de muitos discursos, inclusive os jurídicos, onde a tradição do pensamento jurídico moderno/colonial é representada como superior (para acima) em relação a qualquer outra.

Essa lógica cartesiana, para Rubio (2010, p. 25), reduz, separa e abstrai o mundo jurídico em distintos planos.

Reduz o direito ao direito estatal, ignorando outras expressões jurídicas não estatais (pluralismo jurídico) e acreditando que o direito só é norma ou instituição, sendo uma pesada herança do positivismo do século XIX. Com isso se acaba absolutizando a lei do Estado e se burocratiza sua estrutura; reduz também o saber jurídico a pura lógico-analítica e normativa ignorando as conexões entre o jurídico, o ético e o político, não só de um ponto de vista externo ao direito, mas também em seu interior.

Separa sem capacidade autocrítica o âmbito do público e do privado, com as consequências negativas que no âmbito das garantias possuem os direitos humanos sob o predomínio da combinação entre as racionalidades instrumental e mercantil, por um lado, e a patriarcal ou machista, por outro. Separa também o jurídico do político, das relações de poder e do ético, silenciando as estruturas relacionais assimétricas e desiguais entre os seres humanos. Separa a prática e a teoria em matéria de direitos humanos e a dimensão pré-violatória da pós-violatória dos mesmos, só preocupando-se com esta última.

Finalmente, abstrai o mundo jurídico do contexto sócio-cultural no qual se encontra e que o condiciona. Nesta dinâmica há um esvaziamento e uma substituição do humano corporal, composto por sujeitos com nomes e sobrenomes, com necessidades e produtores de realidades, para seres sem atributos, fora da contingência e subordinados a suas próprias produções sócio-históricas, como são o mercado, o estado, o capital e o próprio direito. Abstrai a tais níveis que os juristas acreditam que nossas próprias ideias, categorias, conceitos e teorias são as que geram os fatos.

Como uma espécie de “endeusamento platônico” as ideias são confundidas com a realidade. Acredita-se que estas ideias surgem a partir de um *ego* não situado, e assim são universais, ou seja, válidas em qualquer lugar do planeta.

Um século depois de Descartes, o filósofo alemão Immanuel Kant (século XVIII), conforme Grosfoguel (2007, p. 65), procurou resolver alguns dos dilemas do universalismo cartesiano, ao colocar as categorias de espaço e tempo como inatas ao “homem” e, portanto, como categorias universais *a priori* de todo conhecimento. O sujeito transcendental de Kant não pode produzir conhecimento fora das categorias de tempo e espaço, como pretende o cartesianismo, porque essas categorias já estão na mente de todos os homens antes de toda a experiência. Estas são as condições de possibilidade da intersubjetividade universal, isto é, que todos os homens podem se comportar moralmente.

Ao contrário de Descartes, para Kant o conhecimento humano tem limites e não pode conhecer “a coisa em si”. Porém continuando a tradição cartesiana, para Kant, são as categorias *a priori*, compartilhada por todos os homens, que organizam o caos do mundo empírico de tal forma que se possa produzir um conhecimento que seja reconhecido intersubjetivamente como verdadeiro e universal. (GROSFOGUEL, 2007, p. 65),

Em Kant permanece o dualismo corpo-mente e o solipsismo cartesiano, porém estes são renovados e atualizados. Kant questiona o primeiro tipo de universalismo abstrato cartesiano, ou seja, a possibilidade de um conhecimento eterno da “coisa em si” para além da categoria espaço-tempo. Mas ele mantém e aprofunda o segundo tipo universalismo abstrato cartesiano, o epistemológico, ou seja, com relação ao sujeito de enunciação, somente o homem europeu tem acesso a produção de conhecimentos universais, um particular, deste modo, define para todos no planeta o que é universal. (GROSFOGUEL, 2007, p. 66).

Se Descartes fez uma mudança na epistemologia, da teo a ego-política, é com Kant que a mudança é completamente teorizada. Segundo Mignolo (2005b, p. 54) a razão para Kant estava além do gênero, da raça ou da sexualidade. Ele a supunha, sendo alemão e homem europeu heterossexual, como a norma das relações sociais entre os indivíduos. Entretanto, uma vez que os princípios e pressuposto foram estabelecidos, não se precisava ser um homem branco europeu e heterossexual para aceitá-los e viver de acordo com eles.

Ou seja, o conceito kantiano de homem e humanidade baseava-se na ideia europeia de humanidade, mas deveria se estender para todos os povos. Assim, tanto a teo-política como a ego-política legitimaram a ideia de um conhecimento não contaminado por “corpos e lugares”.

A ego-política (como antes era a teo-política) tornou-se o critério de julgamento para que determinadas pessoas e saberes fossem colocados em uma posição subalterna em relação a um *locus* de enunciação privilegiado de maneira a determinar uma hierarquia epistemológica.

No processo de estabelecer globalmente o sistema de crenças europeias e sua estrutura de conhecimento, os seres humanos que não eram cristãos, que não encarnavam as memórias da Europa, da Grécia até Roma e não estavam familiarizados com as seis línguas europeias modernas, (além disso, não lhes importava muito tudo isso), de repente se deram conta de que se esperava e se exigia deles era a submissão aos europeus e no século XX também aos Estados Unidos. Submissão esta de seu conhecimento, crenças, estilo de vida e visão do mundo. (MIGNOLO, 2010b, p. 37).

A ego-política do conhecimento representou, desta maneira, a secularização da cosmologia cristã da teo-política do conhecimento. (GROSFOGUEL, 2007, p. 63). O *ego* é colocado no lugar de *teo*, mas o *locus* de enunciação e também a estrutura subalternizadora do conhecimento permanece.

Teo e ego-política do conhecimento combinaram para classificar e desclassificar quem estava dotado de capacidades racionais (os debates entre a Sepúlveda e Las Casas, sobre “humanidade” e “barbárie”), bem como para determinar que línguas estavam dotadas dos elementos necessários para produzir conhecimento idôneo e confiável e que regiões do planeta estavam suficientemente desenvolvidas para gerar conhecimentos científicos.

A teologia cristã, a filosofia secular e a ciência seriam os limites transcendentais do fazer-conhecimento, limites que todo conhecimento anterior carecia. Conceitos como folclore, mito e saber local foram inventados para legitimar a epistemologia ocidental. (MIGNOLO, 2010b, p. 36).

Para Mignolo (2004, p. 672) não ocorreu, por conseguinte, uma ruptura paradigmática da teo-política do conhecimento para uma ego-política do conhecimento, mas uma mudança no interior do “mesmo paradigma”. Esse paradigma consiste na concepção ocidental que “nega o caráter racional do conhecimento a todas as formas de conhecimento

que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”.⁷⁰

A produção de um “novo” conceito de conhecimento que surge com Descartes e Kant (e antes deles com Bacon⁷¹), baseia-se na razão, na filosofia, na ciência e não mais na fé, na retórica e na teologia. Entretanto esses desvios funcionam sempre de maneira conjunta dentro do conceito ocidental de conhecimento que atua “negando o diferente”. Ao mesmo tempo edifica a ideia de “modernidade no espaço/tempo”, ou seja, a cristianização e posteriormente a civilização foram apresentadas como formas de trazer os povos e conhecimentos “atrasados no espaço” para o “presente no tempo”, representado pela teologia, a filosofia secular e a ciência. (MIGNOLO, 2004, p. 674).

A lógica da colonialidade que permanece nos nossos dias e que surge com o sistema-mundo moderno/colonial teve, portanto, na teologia e na teo-política do conhecimento sua fundação histórica e epistêmica. A versão secular do final do século XVIII e princípios século XIX foi simplesmente uma tradução, da teo-política na ego-política (a filosofia e a ciência seculares) do conhecimento como o horizonte final de conhecimento. (MIGNOLO, 2010, p. 84-85).

Pois bem, foi e é toda esta lógica colonial que continua a controlar o conhecimento.

3.4 O “PONTO ZERO” DO CONHECIMENTO E O SUJEITO DES-LOCALIZADO

A colonialidade, conforme Castro-Gómez (2005b, p. 18), obedece a um modelo epistêmico, que ele chama de “*hybris* do ponto zero”. O ponto zero é o imaginário segundo o qual um observador do mundo social pode-se colocar em uma plataforma neutra de observação, a partir dela pode observar tudo e ao mesmo tempo não pode ser observado de nenhum ponto. Os habitantes do ponto zero, sejam cientistas ou filósofos, estão convencidos de que podem adquirir um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum ponto de vista.

A *hybris* trata-se de uma pretensão que lembra a imagem teológica do *Deus absconditus* (que observa sem ser observado), mas

⁷⁰ Mignolo, nesse texto, faz referência a Boaventura de Sousa Santos e a sua obra “Um discurso sobre as ciências”. (SANTOS, 2005).

⁷¹ Mignolo (2004, p. 672) trata sobre o papel de Bacon e a publicação do *Novum Organum* (1620) na mudança da teo-política do conhecimento para ego-política do conhecimento.

também recorda o panóptico foucaultiano⁷². Os gregos diziam que a *hybris* é o pior dos pecados, pois supõe a ilusão de poder ir além dos limites próprios da condição mortal e chegar a ser como os deuses. A *hybris* supõe então o desconhecimento da especialidade e é por isso um sinônimo de arrogância e da desmesura. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 19).

Localizar-se no ponto zero significa

[...] ter o poder de nomear pela primeira vez o mundo; de traçar fronteiras para estabelecer quais conhecimentos são legítimos e quais são ilegítimos, definindo quais comportamentos são normais e quais são patológicos. Por isso, o ponto zero é o do começo epistemológico absoluto, mas também o do controle econômico e social sobre o mundo. Localizar-se no ponto zero equivale a ter o poder de instituir, de representar, de construir uma visão sobre o mundo social e natural reconhecida como legítima e autorizada pelo Estado. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 25).

No mesmo sentido, a feminista Donna Haraway (1995) afirma que os nossos conhecimentos são sempre situados, que se produzem a partir de lugares e atores sociais concretos. Entretanto, o imaginário da ciência ocidental pretendeu caracterizar o conhecimento como algo não situado.

Haraway (1995, p. 18) trata da metáfora da “visão”, falando não apenas na sua parcialidade, mas também na sua “corporalidade”, contrapondo-se, assim, à “visão de lugar nenhum”, ou seja, neutra e objetiva.

Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem

⁷² O panóptico é o modelo disciplinar por excelência. Foucault (2004, p. 166) descreve esta arquitetura da seguinte forma “[...] na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário, ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível.”

sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação.

Tanto na teo-política como na ego-política do conhecimento sujeito de enunciação fica oculto, camuflado neste “ponto zero” (não-situado) do conhecimento. O “ponto zero” é um ponto de vista que se esconde e se oculta, ao fazer isso se coloca como diferente de qualquer outro ponto de vista. Como Deus, o observador observa o mundo de uma plataforma inobservada. Esta visão através do “olhar de deus” esconde sempre a sua perspectiva local e concreta sob um universalismo abstrato.

É uma perspectiva de conhecimento onde o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnicidade, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica, tampouco está envolto em relações de poder. Produz a verdade a partir de um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com o que está fora de si. Quer dizer, é uma perspectiva de conhecimento surda, sem rosto. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada nem por ninguém. (GROSFOGUEL, 2007, p. 64).

A filosofia (e também a ciência de uma forma geral) ocidental privilegia a ego-política do conhecimento em desfavor da geopolítica do conhecimento e da corpo-política do conhecimento. Esse privilégio permitiu, em termos históricos, ao *humanitas*, homem ocidental (a referência ao sexo masculino é intencional) representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar a uni-versalidade, e assim dispensar os conhecimentos não-ocidentais por se tratarem de particularidades.

A epistemologia eurocêntrica do “ponto zero” configurada pela teo-política e pela ego-política do conhecimento é, deste modo, um fator determinante da colonialidade. Ao construir uma visão hegemônica e des-localizada, assumindo um ponto de vista universalista, neutro e objetivo, elimina as formas “outras” de conhecimento.

Passamos da caracterização de “povos sem escrita” do século XVI, para a dos “povos sem história” dos séculos XVIII e XIX, “povos sem desenvolvimento” do século XX e, mais

recentemente, “povos sem democracia” do século XXI. Passamos dos “direitos dos povos” do século XVI (o debate Sepúlveda versus de Las Casas na escola de Salamanca em meados do século XVI), para os “direitos do homem” do século XVIII (filósofos iluministas), para os recentes “direitos humanos” do século XX. Todos estes fazem parte de desenhos globais, articulados simultaneamente com a produção e a reprodução de uma divisão internacional do trabalho feita segundo um centro e uma periferia, que por sua vez coincide com a hierarquia étnico-racial global estabelecida entre europeus e não-europeus (GROSFOGUEL, 2008, p. 120)

Castro-Gómes (2005b, p. 22) com a noção de *hybris* do ponto zero busca mostrar o que permitiu invisibilizar esse *locus* de enunciação do conhecimento. Para o autor essa invisibilização é possível a partir do modo como a ciência e as ambições geopolíticas começam a articular-se já a partir do século XVI, como o surgimento do sistema-mundo moderno/colonial.

Para explicar no que consiste a *hybris* do ponto zero, queria começar com uma genealogia do modo como as ciências começaram a pensar-se a si mesmas entre 1492 e 1700, pois é nessa época quando emerge o paradigma epistêmico que ainda é hegemônico em nossas universidades. De fato, durante essa época se produz uma ruptura com o modo como a natureza era entendida, não só no interior da Europa mas também em todas as culturas do planeta. Se até antes de 1492 predominava uma visão orgânica do mundo em que a natureza, o homem e o conhecimento formavam parte de um todo inter-relacionado, com a formação do sistema-mundo capitalista e a expansão colonial da Europa esta visão orgânica começa a ficar subalternizada. Impôs-se pouco a pouco a ideia de que a natureza e o homem são âmbitos ontologicamente separados, e que a função do conhecimento é exercer um controle racional sobre o mundo. Quer dizer que o conhecimento já não tem como finalidade última a compreensão das “conexões ocultas” entre todas

as coisas, mas sim a decomposição da realidade em fragmentos com o fim de dominá-la. (CASTRO-GÓMES, 2007, p. 81-82).

A utilização de instrumentos precisos para observar os astros e calcular seus movimentos, o desenvolvimento das matemáticas e da física, as novas colônias da Europa e a concomitante expansão da economia capitalista transformaram o olhar sobre o mundo social e natural. Começa a ser elaborada ideia de uma “ciência rigorosa”, exemplificada por figuras como Descartes, Galileu e Newton. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 23).

Para Castro-Gómez (2005b, p. 22) é importante considerar como o projeto iluminista das ciências humanas se apropriaram do modelo das matemáticas e da física para criar seu objeto a partir de um tipo de uma observação imparcial e asséptica. O Iluminismo, entretanto, não é considerado como fenômeno europeu que se difunde pelo mundo, mas é, sobretudo, um conjunto de discursos com diferentes lugares de produção e enunciação que gozava já no século XVIII de uma circulação mundial.

Durante o século XVIII o Iluminismo busca criar uma metalinguagem universal capaz de superar as deficiências de todas as linguagens particulares. A linguagem da ciência permitiria gerar um conhecimento exato sobre o mundo natural e social, evitando, assim, a indeterminação que caracteriza as outras linguagens.

O ideal do cientista iluminista é tomar distância epistemológica frente à linguagem cotidiana, considerada como fonte de engano e confusão, para se localizar no “ponto zero” do conhecimento.

Diferente de outras linguagens humanas, a linguagem universal da ciência não tem um lugar específico no mapa, mas sim é uma plataforma neutra de observação a partir da qual o mundo pode ser nomeado em sua essencialidade. Produzida já não da cotidianidade, mas sim de um ponto zero de observação, a linguagem científica é vista pelo Iluminismo como a mais perfeita das linguagens humanas, pois reflete de uma forma mais pura a estrutura universal da razão. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 14).

O rótulo de “científico” remete a uma espécie de sacralidade ou imunidade social ao sistema ocidental.

Ao se elevar acima da sociedade e de outros sistemas de saber e simultaneamente excluir os outros sistemas de saber da esfera do saber

fidedigno e sistemático, o sistema dominante cria seu monopólio exclusivo. Paradoxalmente, os sistemas de saber considerados mais abertos é que estão, na realidade, fechados ao exame e à avaliação. A ciência ocidental moderna não deve ser avaliada, deve ser simplesmente aceita. (SHIVA, 2003, p.24)

Descartes (1973) expressa com clareza a ideia de que a sociedade pode ser observada de um lugar neutro de observação, não contaminado pelas contingências relativas ao espaço e ao tempo. Trata-se de substituir Deus, fundamento do conhecimento na teologia do conhecimento da Europa da Idade Média, pelo homem ocidental (ego-logia), fundamento do conhecimento na Europa dos tempos modernos. (MIGNOLO, 2007, p. 34).

O “eu” abstrato encobre quem fala e a partir de qual localização corporal e espacial nas relações de poder se fala. Para poder assumir um conhecimento des-localizado a epistemologia cartesiana e suas heranças nas ciências ocidentais têm que encobrir a corpo-política e a geopolítica do conhecimento

A partir de um sujeito sem localização espaço-temporal nas relações de poder mundial, inaugura-se o mito epistemológico de um sujeito autogerado que tem acesso à verdade universal, para além do espaço e o tempo, por meio de um monólogo, quer dizer, através de uma surdez diante do mundo e apagando, assim, o rosto do sujeito de enunciação. Isto é, por meio de uma cegueira perante sua própria localização na cartografia de poder mundial. (GROSFOGUEL, 2007, p. 64).

Todas as fontes possíveis de incerteza deverão ser eliminadas, já que a causa principal dos enganos na ciência provém da excessiva familiaridade que tem o observador com seu meio ambiente social e cultural. Este ponto absoluto de partida, onde o observador faz tabula rasa de todos os conhecimentos aprendidos previamente é o que, justamente, Castro-Gómez (2005b, p. 25) chama de a “*hybris* do ponto zero”.

Descartes estava convencido de que a chave para entender o universo se achava na estrutura matemática do pensamento, e de que essa estrutura coincidia com a estrutura matemática da realidade. A visão do universo como um todo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela concepção de um mundo similar a uma máquina. Por isso, Descartes privilegia o método de raciocínio analítico como o único

adequado para entender a natureza. A análise consiste em dividir o objeto em partes, desmembrá-lo, reduzi-lo ao maior número de fragmentos, para logo recompô-lo segundo uma ordem lógico-matemática. Para Descartes, como para Newton, o universo material é como uma máquina em que não há vida, mas tão somente movimentos e mecanismos que podem se explicar de acordo com a disposição lógica de suas partes. Não só a natureza física, mas também o homem, as plantas, os animais, são vistos como meros autômatos, regidos por uma lógica maquínica. (CASTRO-GÓMES, 2007, p. 82-83).

Da mesma forma que Descartes, o filósofo inglês David Hume propõe um sistema completo das ciências, edificado sobre um fundamento no qual possam apoiar-se com segurança. Em Descartes a objetividade da ciência provém de um método no que se busca na consciência uma certeza primária (ideias “claras e distintas”) para depois, e de forma estritamente matemática, deduzir dela todas as verdades científicas. Hume pensa que embora todos os ramos das ciências parecem ocupar-se de objetos que se encontram fora da consciência, na realidade são os homens mesmos quem julgam a respeito da verdade ou falsidade das proposições que utilizam para estudar esses objetos. Portanto, se o que se busca é um fundamento sólido que garanta a certeza do conhecimento, esse fundamento não pode ser outro senão as faculdades perceptivas e cognitivas do homem. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 26).

Hume afirma que do mesmo modo como a física conseguiu estabelecer as leis que governam o mundo celeste, a ciência do homem deve aplicar o mesmo método para estabelecer as leis que governam o mundo terrestre da vida social.⁷³ E como estas leis, segundo Hume, encontram-se ancoradas na natureza humana, a nova ciência tomará como objeto de estudo as faculdades cognitivas e perceptivas do homem, com a finalidade de explicar, através da observação e a experiência, as estruturas básicas que regem seu comportamento social e moral. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 27).

Mesmo sendo a partir de perspectivas diferentes, a pretensão tanto de Hume como de Descartes é converter à ciência em uma plataforma inobservada de observação a partir da qual um observador imparcial se encontre na capacidade de estabelecer as leis que governam tanto ao cosmos como a polis. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 27).

⁷³ Nesse sentido, conforme Hume (1995, p. 41-42): “podemos afirmar tranquilamente que quase todas as ciências são compreendidas pela ciência da natureza humana e dela dependem”.

Alcançar o ponto zero implica, por conseguinte, que esse hipotético observador se desprenda de qualquer observação pré-científica e metafísica que possa obscurecer a transparência de seu olhar. A primeira regra para chegar ao ponto zero é então a seguinte: qualquer outro conhecimento que não responda às exigências do método analítico-experimental deve ser radicalmente descartado.

Para Hume, o cumprimento estrito desta regra permitirá que a ciência do homem olhe para seu objeto de estudo tal como é e não tal como deveria ser. Observar a natureza humana do ponto zero equivale a pôr entre parênteses qualquer consideração moral, religiosa ou metafísica sobre o homem, para vê-lo em seu facticidade pura. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 27).

Adam Smith da mesma forma que Hume, está convencido de que a ciência do homem deve sustentar-se no modelo da física proposta por Newton. Pensa que as atividades econômicas dos homens é o âmbito ideal para observar imparcialmente como operam as leis da natureza humana. A ordem social, da mesma forma que a ordem natural, encontra-se regida por uma sorte de mecanismo que atuam com independência das intenções humanas. A sociedade deve ser entendida como um universo regido por leis impessoais, análogas às que governam o mundo físico (cosmos): a gravitação, a atração e o equilíbrio. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p.29-31).

A divisão do trabalho e a propensão ao comércio mediante o intercâmbio de bens são, então, fenômenos universais que não dependem da consciência individual de ninguém nem do pertencimento a alguma cultura, mas sim se acham reguladas por um mecanismo impessoal que, precisamente, constitui o objeto de estudo da ciência do homem e, neste caso, da economia política.⁷⁴

A uni-versalidade destes fenômenos se deve ao fato de que eles estão ancorados em uma tendência invariável da natureza humana que já tinha sido assinalada pelo Hume, a necessidade de satisfazer os interesses imediatos em relação a algo mais distante. Se os homens estabelecem relações comerciais, isto não se deve ao interesse de uns por suprir a carência dos outros, mas às paixões que subjazem toda ação

⁷⁴ Segundo Smith (1996, p. 73): “Essa divisão do trabalho, da qual derivam tantas vantagens, não é, em sua origem, o efeito de uma sabedoria humana qualquer que preveria e visaria esta riqueza geral à qual dá origem. Ela é a consequência necessária, embora muito lenta e gradual, de uma certa tendência ou propensão existente na natureza humana que não tem em vista essa utilidade extensa, ou seja: a propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra.”

humana e que levam, indefectivelmente à busca egoísta do próprio benefício. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 30).

Da mesma forma que Hume, Smith se pergunta como potencializar esta busca do próprio benefício, de tal modo que os interesses egoístas dos indivíduos possam ser harmonizados com os interesses da coletividade. Mas a resposta do discípulo varia em relação à oferecida pelo professor.

Enquanto que Hume considera necessário reprimir (através da lei) o desejo natural de satisfação imediata com a finalidade de assegurar a convivência pacífica, Smith pensa que qualquer tipo de coação sobre a natureza humana resultaria prejudicial. Antes que reprimir, o que se deve fazer é potencializar as tendências egoístas que mobilizam as ações dos homens. O mercado é visto por Smith não como o âmbito contingente onde uns homens exercem seu poder sobre os outros, mas sim como resultado necessário e inevitável da evolução da sociedade humana, é o mecanismo natural que regula o intercâmbio de mercadorias. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 30).

Para Smith e Hume, portanto, a natureza humana é um âmbito de fundação transcendental que vale para todos os povos da terra e funciona com independência de qualquer variável tanto geográfica quanto corpo-gráfica. Por isso, a ciência que estuda esta natureza deve libertar-se de qualquer opinião pré-científica e se localizar no plano da transcendência, no ponto zero do qual poderá ganhar um olhar objetivo e totalizante sobre seu objeto de estudo. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 32).

Mas aqui cabe a pergunta, qual é o *locus* de enunciação que permite Smith e Hume afirmar que sua enunciação não tem lugar?

Segundo Castro-Gómez (2005b, p. 32) é interessante observar que na época que Hume e Smith escreveram seus tratados, Inglaterra, Holanda e França encontravam-se disputando o controle do circuito comercial do Atlântico, que estava nas mãos espanholas desde o século XVI. Estas potências sabiam que era necessário gerar enclaves comerciais nas colônias de ultramar, com a finalidade de aproveitar a mão de obra da população não europeia. A Inglaterra em particular decidiu fundar colônias estáveis na rota para as Índias, para que o trabalho produtivo dos nativos (tanto colonos como escravos) pudesse abrir novos mercados e incrementasse os lucros das companhias de comércio.

O acesso a novas fontes de riqueza dependia então da interação assimétrica entre colonos europeus e as populações nativas. É aqui, segundo Castro-Gómez, que o projeto iluminista pode ser visto como

um discurso colonial. Nesse sentido Hardt e Negri (2001, p. 132), consideram que

A crise da modernidade tem desde o início uma relação íntima com a subordinação racial e a colonização. Enquanto dentro dos seus domínios o Estado-nação e suas simultâneas estruturas ideológicas trabalham incansavelmente para criar e reproduzir a pureza do povo, do lado de fora o Estado-nação é uma máquina que produz Outros, cria diferenças raciais e ergue fronteiras que delimitam e sustentam o sujeito moderno da soberania [...]. O oriental, o africano, o ameríndio são todos componentes necessários da base negativa da identidade europeia e da soberania moderna como tal. O Outro escuro do Iluminismo europeu é sua própria base, assim como a relação produtiva como os “continentes negros” serve de alicerce econômico para os Estados-nação europeus.

Isto explica a razão de Smith em incluir não só às nações europeias, mas também às colônias da Europa em sua teoria do mercado mundial. As populações de ambos os lugares se encontram localizadas no lugar exato que lhes corresponde por natureza, isto é, sua função como produtores, comercializadores ou processadores de matérias primas não pode ser alterada, pois isso equivaleria a intervir nas dinâmicas próprias do mercado, quer dizer, querer trocar as leis da natureza. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 32).

Por esta razão, uma das tarefas centrais da ciência do homem será mostrar que nem todas as populações do planeta se encontram no mesmo nível da evolução humana e que esta assimetria obedece a um plano mestre da natureza. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 32).

As ciências do homem podem ser vistas como discursos moderno/coloniais produzidos no interior de uma estrutura imperial e colonial de produção e distribuição de conhecimentos, funcionando como lugar e estratégia de subalternização de pessoas e saberes. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 14). Desta maneira, pode-se dizer que o desenvolvimento da linguagem científica e das categorias de análises desenvolvidas pelas ciências humanas estão relacionadas intimamente com a expansão europeia pelo mundo.

Quijano (2005, p. 254) assinala que com as ideias mitificadas de progresso e de um estado de natureza na trajetória humana todos os não-europeus puderam ser considerados, de um lado, como pré-europeus e ao mesmo tempo dispostos, em certa sequência histórica e contínua, do primitivo ao civilizado, do irracional ao racional, do tradicional ao moderno, do mágico-mítico ao científico. Em outras palavras, do não-europeu/pré-europeu a algo que com o tempo se europeizará ou modernizará.

A tradução que fizeram os filósofos iluministas de suas leituras sobre a América (principalmente crônicas espanholas do século XVI e literaturas de viagens) foi um dos fatores que estimulou o nascimento das ciências humanas no século XVIII. A América foi lida e traduzida a partir da hegemonia adquirida pela França, Holanda, Inglaterra e Prússia, que nesse momento se destacavam enquanto irradiadores do conhecimento. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 15)

O contraste que se estabelece entre a barbárie dos povos americanos, orientais ou africanos e a civilização dos povos europeus não só provê a futuras disciplinas, como a Sociologia e a Antropologia, categorias básicas de análise, mas também serve como instrumento para a consolidação de um projeto imperial e civilizatório (o Ocidente). Este se sente chamado a impor sobre outros povos seus próprios saberes e valores culturais por considerá-los essencialmente superiores. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 17).

Para Grosfoguel (2007, p. 65) o que vai perdurar como uma contribuição mais permanente do cartesianismo até hoje nas ciências humanas é a filosofia sem rosto do ponto zero, que será assumida a partir do século XIX como a epistemologia da neutralidade axiológica e a objetividade empírica do sujeito que produz conhecimento científico. Mesmo que algumas correntes, como por exemplo, a psicanálise e o marxismo, tenham questionado estas premissas, ainda os marxistas e psicanalistas produzem conhecimento do ponto zero, quer dizer, sem questionar o lugar do qual falam e produzem conhecimento. (GROSFOGUEL, 2007, p. 65).

Nesse sentido, Shiva (2003, p. 23) argumenta,

Os cientistas, de acordo com um método científico abstrato, eram vistos como pessoas que faziam afirmações correspondentes às realidades de um mundo diretamente observável. Os conceitos teóricos de seu discurso eram considerados, em princípio, redutíveis a afirmações observacionais

diretamente verificáveis. Novas tendências da filosofia e da sociologia questionaram os pressupostos positivistas, mas não questionaram a suposta superioridade dos sistemas ocidentais.

A existência de um “ponto zero” do conhecimento é o que possibilitou e continua possibilitando que a epistemologia ocidental e suas formas de conhecimento se afirmem sobre as demais e assim silencie os saberes “outros” (do *anthropos*, do *damnés*), de forma a consolidar a matriz de poder colonial, em todos os seus âmbitos, econômico, político, jurídico, entre outros.

Um *locus* de enunciação privilegiado, localizado e des-localizado no imaginário “ponto zero” do conhecimento surge, como vimos, em estreita ligação e só se torna possível com a experiência colonial. O que a noção de ponto zero torna evidente é que tanto o poder como o saber colonial fazem parte de uma mesma matriz genealógica que se configura a partir do século XVI com a formação do sistema-mundo colonial/moderno. Ou dito de outro modo, colonialidade e modernidade são dois lados da mesma moeda e assim o projeto dos filósofos e cientistas iluministas e o projeto colonial possuem vínculos estreitos. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 64).

A *hybris* do ponto zero com suas pretensões de objetividade e cientificidade não surge, portanto, para usar os termos de Dussel, apenas com a segunda modernidade, mas sim com a primeira e com o surgimento do sistema-mundo moderno-colonial. É também nesse momento que identificamos o surgimento do que neste trabalho estamos chamando de (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial.

**PARTE 2: A (*ANTHROPOS*)LOGIA JURÍDICA
MODERNO/COLONIAL**

4 O ESTABELECIMENTO DA (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA MODERNO/COLONIAL: OS DEBATES DO SÉCULO XVI

4.1 A (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA: CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Castro-Gómez (2005b, p. 56) explica que a “invenção” da América no início da constituição do sistema-mundo moderno/colonial suscitou imediatamente debates jurídicos e políticos em grande escala em torno desse território e da natureza dos seus habitantes.

Segundo Colaço (2000, p. 84), a questão dos justos títulos e as teorizações sobre a natureza e condição humana dos índios influenciaram a formulação de leis, o tratamento que seria dado aos índios, bem como as medidas políticas e a forma que os espanhóis conduziram seu domínio na América.

Desde o início da conquista todos queriam emitir sua opinião sobre a natureza dos índios, e estas eram as mais variadas, principalmente sobre a sua capacidade de viver conforme os padrões dos costumes espanhóis e a capacidade para receber a fé cristã. (COLAÇO, 2000, p. 84-85).

Se somente o *Orbis Terrarum*, aquela porção do globo que compreendia a Europa, Ásia e África, tinha sido atribuída ao homem por Deus para que vivesse nela depois da expulsão do paraíso, que estatuto jurídico possuía então os novos territórios descobertos? Eram acaso terras que estava sob a soberania universal da Papa e podiam, por isso, ser legitimamente ocupadas por um rei cristão? Se só os filhos do Noé podiam ser descendentes diretos do Adão, o pai da humanidade, que estatuto antropológico possuíam então os habitantes dos novos territórios? Eram acaso seres carentes de alma racional que podiam, portanto, ser legitimamente escravizados pelos europeus?

As respostas para estas e outras questões partiriam do *humanitas*, isto é, de um *locus* de enunciação privilegiado, situado no imaginário “ponto zero” do conhecimento. Em nossa opinião, não apenas as respostas, mas também o que deveria ser questionado e como deveria ser questionado, ou seja, as relações epistêmicas que permearam esses questionamentos.

Os debates do século XVI estabeleceram, desta maneira, o que denominamos nesta pesquisa, como (*anthropos*)logia jurídica, ou seja,

discursos jurídicos sobre e em relação ao “outro”, criados a partir de determinadas operações epistêmicas nas quais os europeus cristãos (*humanitas*) falam a partir de um *locus* de enunciação privilegiado e os índios (*anthropos*) são os “outros”, o objeto de conhecimento.

Como consideramos na primeira parte deste trabalho, o sistema de conhecimento moderno/colonial (teo-política e ego-política do conhecimento) pode ser exemplificado a partir da relação entre *humanitas* e *anthropos*. O primeiro, o sujeito do conhecimento e o símbolo da verdadeira humanidade, o segundo, o objeto do conhecimento, aquele que deve ser colonizado pelos padrões epistêmicos do *humanitas*. Por trás dessa divisão ocidental “*humanitas/anthropos*” esconde-se a diferença colonial, ou seja, a colonialidade como lógica de dominação e classificação dos seres humanos, o que implica também a subalternização ou sujeição de saberes.

A classificação racial pressupõe uma classificação dos seres humanos em geral em função da sua aproximação com os europeus, com os seus princípios do conhecimento e com suas práticas econômicas, políticas, jurídicas, por exemplo. É óbvio que as raças classificadas não existem no mundo, mas no universo discursivo da teo-política e da ego-política do conhecimento.⁷⁵

Os índios (*anthropos*), considerados como inferiores a partir da classificação racial realizada pelo *humanitas*, não foram convidados para discutir e dialogar sobre a sua própria humanidade, sobre a guerra justa, sobre a questão da barbárie⁷⁶ e da “infantilização” que lhes foi imposta. (BRUIT, 1995, p. 150-151). Ou seja, não participaram das discussões sobre o direito dos europeus de declarar guerra, escravizá-los ou tomar posse de suas terras e corpos.

A (*anthropos*)logia jurídica tem, assim, uma longa história. De acordo com nossa pesquisa, sua relação com a colonialidade é

⁷⁵ Segundo Mignolo (2009, p. 48), a construção da diferença colonial se dá ao mesmo tempo que o estabelecimento da exterioridade: a exterioridade é o lugar onde se inventa o externo (o *anthropos*) no processo de criar o interno (o *humanitas*) com a finalidade de proteger o espaço seguro onde vive o enunciante.

⁷⁶ Segundo Kuper (2008, p. 50) os “bárbaros foram um objeto de fecunda reflexão por mais de dois milênios, mas as viagens de descobrimento do fim do século XV trouxeram na volta novidades sobre uma figura ainda mais estranha: meio animal, meio homem, de acordo com alguns relatos. Ele foi batizado de selvagem. O adjetivo francês *sauvage* significava rústico, não cultivado e não domesticado. Foi mais tarde utilizado para descrever pessoas grossas e violentas. Ao surgir na consciência da Europa com os primeiros relatos sobre habitantes da América, o selvagem se misturou com os monstros da Idade medieval, que combinavam traços humanos e animais, e possuíam até mesmo atributos dos demônios.”

estabelecida muito tempo antes do surgimento da disciplina científica “antropologia” e da “antropologia jurídica”. Os debates jurídicos realizado no século XVI sobre os “índios” contribuíram para a criação, uma criação exigida pela “invenção” da América (ou do “Novo Mundo”), da modernidade/colonialidade e das diferenças coloniais como as percebemos atualmente.

A (*anthropos*)logia se constitui, deste modo, a partir da modernidade/colonialidade e torna esta possível. Trata-se, sobretudo, de uma forma de controle de conhecimento, pautada na relação *humanitas/anthropos* que funciona estabelecendo um *locus* de enunciação privilegiado que produz conhecimentos pretensamente universais e a partir destes subalterniza os demais saberes.

Podemos dizer que a (*anthropos*)logia jurídica inicia-se discursivamente com Vitória e Las Casas, passando por Locke, entre outros, entretanto sua lógica de conhecimento permanece e se repete visivelmente em disciplinas científicas como a antropologia (e mais especificamente a antropologia jurídica) e também nos atuais estudos sobre o multiculturalismo e desenvolvimento, por exemplo.

Portanto, defendemos que para pensar decolonialmente no âmbito jurídico, é importante, em um primeiro momento, mostrar como funciona a lógica da colonialidade a partir esfera do conhecimento⁷⁷ e como a (*anthropos*)logia jurídica exerce aí um papel fundamental no sentido da consolidação da uni-versalidade epistêmica. Ou seja, é importante para um projeto decolonial comprometido com a pluri-versalidade epistêmica, decolonizar a (*anthropos*)logia jurídica.

Com esse objetivo, situaremos inicialmente os debates da Escola de Salamanca⁷⁸ e a publicação do tratado de Francisco de Vitória, *Relectio de Indis* de 1539, bem como os debates realizados entre Ginés

⁷⁷ Acreditamos que podemos ter contribuído nesse sentido na primeira parte deste trabalho.

⁷⁸ Movimento intelectual iniciado por Francisco de Vitória (1483-1546) e projetado por seus discípulos para diversos centros de ensino da Europa e América. Fez parte da “Segunda Escolástica”, esta se refere ao pensamento desenvolvido segundo a metodologia escolástica durante os séculos XVI e começos do XVII, durante os quais esta forma de pensamento alcança um grande nível intelectual. No método escolástico debatiam-se questões e opiniões, fundamentando-as com a razão. Os escolásticos procuravam conciliar os sagrados ensinamentos da doutrina cristã com o platonismo e o aristotelismo. Esse termo não significa exclusivamente filosofia medieval nem religiosa. É um método de produção de conhecimento fundado na disputa, no confronto de perspectivas visando respostas sustentadas na razão. Fizeram parte da Escola de Salamanca, teólogos e juristas (além de Vitória, Domingo de Soto, Francisco Suarez, Domingo Bañez, Luís de Molina etc.) que teriam o desafio de escrever comentários sobre os aspectos teológicos, metafísicos, lógicos, jurídicos, legais e políticos da obra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) e de outros destacados pensadores antigos, medievais e renascentistas.

de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas em Valladolid (1550-1551). Momentos que consideramos fundamentais no estabelecimento da (*anthropos*)logia jurídica moderno-colonial.

A partir desses debates do século XVI emerge o discurso jurídico moderno/colonial do “direito das gentes” (ou “direitos dos povos”). Para Mignolo (2003, p. 56), ao contrário da “limpeza de sangue” que tinha uma significação punitiva, o “direito das gentes” foi a primeira tentativa legal (de natureza teológica) de redigir um cânone de direito internacional, reformulado com um discurso secular no século XVIII como “direitos dos homens e do cidadão”.

A diferença entre esses dois momentos, o “direito das gentes” e a “Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão” é que o primeiro está no âmago colonial e o segundo é um imaginário atuante no interior do próprio sistema. Este busca a uni-versalidade do homem, como este era visto a partir de uma Europa já consolidada pelas riquezas que fluíam do mundo colonial. (MIGNOLO, 2003, p. 56).

Ou seja, na “Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão” o conceito de homem e de cidadão universaliza um tema regional e apaga o primeiro momento, aquele que envolvia diretamente a questão do “outro” no âmbito do colonialismo. (MIGNOLO, 2003, p. 96).

Para Mignolo (2000, p. 727) estes debates que tiveram lugar em Valladolid e também na Universidade de Salamanca são de extrema relevância na história do mundo, mas foram esquecidos durante o século XVIII.

Ao se tratar de teoria política ou jurídica é traçada uma linha que se inicia com Platão e Aristóteles, passando por Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu até se chegar aos filósofos contemporâneos, entretanto essa história tem um desvio importante que não é levado muito em conta pela história do Ocidente. Trata-se justamente dos debates jurídicos e políticos desenrolados no século XVI, os problemas sobre o encontro entre os cristãos e os “outros” (enormes quantidades de terra também) cuja existência estes desconheciam. (MIGNOLO, 2009b, p. 7).

Para Dussel (2005b, p. 37)

A filosofia política moderna se origina na reflexão sobre o problema da abertura do mundo europeu ao Atlântico; quer dizer, foi uma filosofia hispânica. Por isso não é nem Maquiavel, nem Hobbes os que iniciam a filosofia política

moderna, mas sim aqueles pensadores que trataram da expansão da Europa para um mundo colonial. A questão do outro e o direito à conquista será o tema inicial da filosofia da primeira da Modernidade.

Nos debates iniciais acerca do “direito das gentes” questionou-se a moralidade que justificava o mau trato dos índios e a legitimidade de sua escravização por parte das autoridades coloniais. A partir dos primeiros anos da conquista, os colonos espanhóis utilizaram um sistema servil na relação com os índios, a “*encomienda*”.⁷⁹

A implantação da *encomienda* (uma instituição econômica que os espanhóis tinham implementado enquanto empurravam os mouros para o sul, expropriando suas terras) é uma das estruturas iniciais tanto da apropriação da terra como da exploração de mão de obra. O *encomendero* recebia em “doação”, da parte do Rei, um pedaço de terra e um número significativo de trabalhadores indígenas como servos e escravos. (MIGNOLO, 2010, p.83).

A *encomienda* outorgava o direito aos espanhóis de cobrar tributos e explorar o trabalho dos índios. Em troca, estes eram convertidos ao cristianismo e recebiam certa “proteção”. (MENDOZA, 2006, p. 89). Vivendo das rendas produzidas pelos índios, os *encomenderos* tornaram-se os “senhores naturais da terra”.

Confrontados diante das atrocidades cometidas contra os índios pelos conquistadores espanhóis, a Igreja se viu obrigada a criar uma noção normativa de “humanidade” congruente com suas doutrinas teológicas, que pudesse justificar a “conquista” que se levava a diante. Para que os índios pudessem ser convertidos, civilizados ou colonizados com legitimidade, deviam ser concebidos ontologicamente segundo a concepção de ser humano pré-estabelecida. (MENDOZA, 2006, p. 86-88).

Em nossa perspectiva, tais discursos, visando definir e classificar o “outro” enquanto humano e portador de direitos, buscam a universalidade de um tipo de homem e de um tipo de conhecimento, tal como esses eram vistos a partir da perspectiva europeia (*humanitas*) e, deste modo, evidenciam um *locus* de enunciação privilegiado que se perpetuará nos futuros séculos em todos os âmbitos da epistemologia ocidental.

⁷⁹ Além das *encomiendas*, as Bulas Papais e os *requerimientos* eram os documentos jurídicos da época nos quais os juristas e os teólogos debatiam para justificar ou condenar as guerras empreendidas nas Índias. (RUIZ, 2002, p.79).

Tanto para Vitória como também para Las Casas, os índios deveriam ser considerados como pertencentes a humanidade e também como possuidores de direitos. Mas, acreditamos que é importante perguntar sobre quem decide o que é humanidade o quais são os direitos. Obviamente que são aqueles que se situam no mesmo patamar de Vitória e Las Casas, estes falam a partir de suas histórias locais e de suas concepções cristãs que postulam ser universalmente válidas.

A teo-política do conhecimento foi o edifício do conhecimento geral na Europa cristã e do Novo Mundo no século XVI e XVII. A teologia cristã, no entanto, não era o único edifício do conhecimento durante esses séculos, outros existiam, na China, no império Otomano, entre os incas e os astecas na América, por exemplo. (MIGNOLO, 2009c, p. 12-13)

Ser cristão significava ter o poder de nomear, conceber e determinar o que era verdadeiro ou falso. O pressuposto aqui é a crença na posse e no controle absoluto do conhecimento. Foi a partir do crescente poder de seu *locus* de enunciação que os cristãos assumiram que eram os representantes de Deus na terra e isso os colocava na condição de classificar os demais povos. É claro que na parte superior da classificação humana (realizada pelos cristãos) estavam eles mesmos, os cristãos, e na parte inferior os índios, negros, pagãos. (MIGNOLO, 2009c, p. 9).

Para os teólogos europeus seu conhecimento era universal. É por isso que em nenhum momento, tanto Vitória como Las Casas, cogitaram pensar se os conceitos de “humanidade” ou “direito” como ele os entendiam eram os mesmos entre os “índios”, tampouco, se para os “índios” era importante pensar sobre esses conceitos.

4.2 FRANCISCO DE VITÓRIA: OS ÍNDIOS, O “DIREITO DAS GENTES” E A GUERRA JUSTA

Um dos momentos que consideramos iniciais da (*anthropos*)logia jurídica moderna/colonial é exemplificado nos trabalhos do frade dominicano Francisco de Vitória⁸⁰. Vitória é considerado por muitos como o pai do direito internacional moderno, seu tratado *Relectio de Indis* de 1539 é tido como fundacional na história dessa disciplina.

Para Schmitt (2005) as características do direito internacional moderno são inseparáveis de uma “nova consciência planetária do espaço” que surge com a abertura dos oceanos e com a “descoberta do

⁸⁰ O discurso de Vitória antecipa o de Las Casas, este será tratado no próximo item.

Novo Mundo”. (FERREIRA, 2008, p. 334). Trata-se do surgimento de um novo *nomos*⁸¹, com um caráter universal que começou a constituir-se a partir do controle dos mares e da apropriação das terras no século XVI.

Schmitt (2005) em “*El nomos de la tierra*” analisa claramente o estado de apropriação da terra que deu lugar a um sistema de direito internacional totalmente eurocentrado. (MIGNOLO, 2010, p.97).

A redefinição da imagem espacial da terra traz consigo também uma exigência da reorganização política e jurídica do espaço mundial. A partir de um duplo movimento de apropriação, a *Landnahme* (apropriação da terra) e *Seenahme* (apropriação do mar), se estabeleceu uma fronteira entre Europa e Novo Mundo. “Nesta linha terminava a Europa e começava o Novo Mundo. Aqui terminava o Direito europeu, em todo caso o Direito Público europeu”. (SCHMITT, 2005, p. 77). No Novo Mundo “este direito simplesmente não tem vigência, ou seja, é um ‘espaço de ação liberado de restrições jurídicas’” (FERREIRA, 2008, p. 334-335).

É necessário considerar que Vitória fundamentava seus argumentos sobre o direito internacional nas teses do direito natural⁸² de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino. Para Vitória, tendo como base a interpretação tomista, existe uma distinção entre a ordem natural e sobrenatural.

Embora já Santo Tomás tenha levantado a questão, será Vitória quem lhe dará uma

⁸¹ O *nomos* da Terra “não [é] uma série de regras e convenções internacionais, mas o princípio fundamental da distribuição do espaço terrestre”. Sendo assim, a constituição de um *nomos* planetário foi para Schmitt inseparável dos processos de apropriação, partilha e exploração que se seguiram à descoberta do Novo Mundo e à abertura dos oceanos mundiais. (FERREIRA, 2008, p. 361).

⁸² Para Vitória o direito natural é o que é necessário ou “o que convém por si próprio – como bom e justo – à natureza” (RUIZ, 2004, p. 67) Segundo Tosi (2010, p. 18): “Para o jusnaturalismo antigo, que havia dominado a história do conceito de direito natural desde Aristóteles até o final do século XV, o direito (*dikaion* em grego, *ius* em latim) era definido primariamente como uma relação objetiva, fundada não sobre os gostos e as preferências dos indivíduos, mas sobre o que objetivamente era devido nas relações entre os sujeitos, a partir de uma ordem natural e social que governava o mundo e que era legitimada por Deus, ordem com a qual os sujeitos deviam se conformar, cada um ocupando o seu lugar. Na verdade, cabiam aos súditos mais deveres para com a sociedade do que propriamente direitos. A partir do fim da Idade Média e do início do Renascimento, o direito (*ius*) tende a ser identificado com o domínio (*dominium*), que, por sua vez, é definido como uma faculdade (*facultas*) ou um poder (*potestas*) do sujeito sobre si mesmo e sobre as coisas. Inicia assim uma concepção que desvincula e liberta progressivamente o indivíduo da sujeição a uma ordem natural e divina objetiva e lhe confere uma dignidade e um poder próprio e original, limitado somente pelo poder igualmente próprio e original do outro indivíduo, sob a égide da lei e do contrato social. É a passagem do direito para os direitos!”

formulação exata. Segundo Francisco de Vitória, a ordem natural é o que é próprio da natureza humana enquanto tal e independentemente da ordem da Graça, à qual pode ser elevado: esta última seria a ordem sobrenatural. O homem, enquanto ser criado com corpo e alma, pertence à ordem da Natureza e tem, por sua simples condição de homem, um conjunto de direitos fundamentais inerentes à sua personalidade. Ambas as ordens correspondem a dois tipos de sociedade, a natural ou civil e a sobrenatural ou eclesiástica, com fins e meios, súditos e autoridades distintos. E, no âmbito desta doutrina, ocupa lugar preeminente a doutrina da pessoa humana. Segundo esta, o homem, centro da Criação, é uma pessoa racional, livre, moral e responsável, composta de dois elementos substanciais, corpo e alma, que o constituem em sujeito jurídico com uma série de direitos naturais inatos. A sociedade natural ou civil é possível porque existe uma dimensão social da pessoa. (HERREROS, 2010, p. 37).

A comunidade internacional, para Vitória, resulta da sociedade natural do homem, esta não se detém nos limites de seu povo, mas se estende à universalidade do gênero humano. Sua origem não é contratual, mas é o “direito das gentes” (*ius gentium*). Trata-se de delimitar um espaço onde não reine a força bruta, mas sim certas regras que se adaptem às modalidades de uma política “mundial” que começa a se estabelecer. (MORA, 2009, p. 9).

Vitória (2006, p. 93) define o *ius gentium* segundo a fórmula de Gaio⁸³, para este o *ius gentium* é “aquele que a razão natural estabeleceu entre todos os homens.” (*Quod vero naturalis ratio inter homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium*).

Entretanto, Vitória substitui a palavra *homines* por *gentes*, sendo assim para ele o *ius gentium* “é aquele que a razão natural estabeleceu entre todas as gentes” (*Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium*). Vitória realiza, portanto, uma substituição na sentença de Gaio, o que não é puramente circunstancial,

⁸³ Jurisconsulto romano do século II. Sua obra *Institutiones*, escrita por volta de 161 d. C serviu de base ao código de Justiniano.

já que o direito romano não via uma entidade superior ao próprio indivíduo como titular do direito internacional, mas Vitória aponta como sujeitos de direito as gentes, as nações e os estados. É essa a primeira prova apresentada por Vitória para justificar o direito dos espanhóis de percorrer os territórios descobertos e permanecer e, além disso, é nesta prova, segundo Ruiz (2004, p. 149) que se dá a definição do próprio direito internacional.

Mignolo (2000, p. 730) afirma que Vitória passa do *homines* para *gentes*, talvez uma mudança quase imperceptível, mas de uma enorme importância. Vitória estava enfrentando uma situação em que as *gentes* em questão tinham sido até então desconhecidas para o cristianismo. Já não era a questão de pensar sobre os homens ou seres humanos (*homines*), mas sim com relação a pessoas diferentes dentro de uma nova estrutura de poder e direitos: o direito de possuir, o direito de desapossar, o direito de governar aqueles que estão fora do reino cristão. Vitória começou a repensar a ordem internacional na perspectiva dos eventos do “Novo Mundo” e da necessidade de acomodar na ordem internacional os índios.

Para Anghie (2005, p. 17-22) o argumento de Vitória, resumidamente, consistia no seguinte, os índios e os espanhóis são iguais diante do direito natural, posto que ambos, por direito natural, estão amparados pelo “direito das gentes”. Com este argumento, Vitória impedia que o Papa e o direito divino legislassem sobre assuntos humanos. Vitória estabeleceu também a distinção entre os “príncipes cristãos” (e os castelhanos em geral) e os “bárbaros” (o *anthropos*) e fez o possível para contrabalançar isso com seus argumentos apoiados na igualdade que atribuía a ambos os povos em virtude do direito natural e do “direito das gentes”. Enquanto isso começou a justificar os direitos e limites dos espanhóis com respeito aos “bárbaros” para expropriar ou não, declarar a guerra ou não, governar ou não.

Vitória (2006) concordava que os índios viviam em violação aos direitos naturais. Entretanto argumentava que os nativos não poderiam ser considerados culpados e punidos por essas faltas pelo fato de ignorarem as leis naturais. Para Vitória o direito de ocupação do novo continente não podia fundar-se na soberania legítima do papa ou do imperador, já que nenhum deles tem autoridade temporal sobre aquelas terras e os povos que nelas vivem. Da mesma forma, os pecados e o paganismo não podem ser usados como justificação, uma vez que os índios não estavam sob jurisdição de qualquer corte espanhola ou eclesiástica.

A partir do “direito de comunicação e de sociabilidade universal”, Vitória (2006) afirma que os espanhóis podiam percorrer as terras ocupadas pelos bárbaros e, além disso, adquirir a possibilidade de estabelecer-se permanentemente na América, explorar as riquezas naturais, comercializar e evangelizar.

É um dever então dos índios receber os espanhóis e propiciar a comunicação. O direito de comunicação se converte, portanto, em uma justificação da presença e permanência espanhola na América, com a exclusividade comercial incluída. Tal direito vai, então, legitimar a conquista colonialista que irá impor padrões eurocêntricos de conhecimento. (MORA, 2009, p. 11).

O “direito das gentes” permitiu que Vitória situasse no mesmo nível de humanidade tanto os espanhóis como os índios. Vitória, deste modo, não cogitou a hipótese de que os índios não eram humanos,

[...] se os índios não tivessem alma, cairia por terra a principal justificativa da conquista, a evangelização. O que estava em jogo não era a humanidade dos índios, mas o seu *dominium*, ou seja, a legitimidade do poder político dos regimes indígenas, e a legitimidade da propriedade dos seus bens. (TOSI, 2010, p. 18).

O pertencimento a uma mesma humanidade (espanhóis e índios) é um pré-requisito crucial para a elaboração de um direito comum que se apresenta como neutro, universal e está alicerçado sobre qualidades possuídas por todos os povos.

A ideia de um direito comum a todos os povos pressupõe, por conseguinte, a concepção de uma natureza humana comum, ou seja, de humanidade comum, caracterizada pela racionalidade. Supõe ainda que tal natureza esteja para além do espaço e do tempo, para além da condição geográfica e corpo-gráfica de diferentes povos e culturas. Entretanto é importante destacarmos o fato de quem define a natureza humana comum e o direito comum são os espanhóis cristãos e não os “índios”.

Vitória, segundo Anghie (2005, p. 22), endossa a imposição do domínio espanhol sobre os índios por um argumento que se baseia explicitamente sobre as diferenças culturais entre os espanhóis e os índios. Mesmo que os índios pertençam à humanidade, segundo Vitória, as práticas sociais e culturais específicas dos índios estão em desacordo em relação às práticas requeridas pelas normas universais (que na

verdade são as práticas dos espanhóis) e que são aplicáveis a ambos, tanto a índios como a espanhóis.

Como os índios possuem a faculdade da razão, também possuem o potencial para alcançar a perfeição, entretanto esse potencial só pode ser realizado pela adoção ou a instituição dessas práticas universais dos espanhóis. Desta forma, como possuidores da razão universal os índios são capazes de compreender e ser vinculados à lei universal do *ius gentium*. (ANGHIE, 2005, p. 22). Nesse sentido, para Vitória, somos todos humanos, mas alguns são mais humanos que os outros, pois estão em um nível superior para se colocar como padrão de humanidade a ser alcançado pelos demais.⁸⁴

É nesse ponto, segundo Anghie (2005, p. 22), que a identidade espanhola ou, mais amplamente, a identidade idealizada do ocidental, projeta-se como universal em duas dimensões diferentes, mas conectadas. A identidade espanhola é tanto exteriorizada, na medida em que atua como base para as normas do “direito das gentes” e internalizada, na medida em que representa a autêntica identidade do índio, ou seja, o caminho natural do índio é chegar a ser como o espanhol, mas para tanto ele deve ser “educado” por este.

Segundo Hartog (1992, p. 26)

A partir de uma exegese do *jus naturae* de Santo Tomás passa-se sempre com Aristóteles da teoria da escravidão por natureza àquela de infância: os indígenas têm uma natureza infantil. É esta a conclusão do *De Indis* de Francisco de Vitória [...] O *dominium* se justifica, mas apenas enquanto os indígenas são crianças, e à condição de que ele seja exercido em seu proveito: ele é um dever e uma responsabilidade (*accipere curam illorum*). Explicando o que significa ser uma criança, Vitória abriu uma perspectiva evolucionista sobre o mundo ameríndio.

Assim, Vitória, ao agrupar aos quechuas, os aymaras, os náuatles, os maias etc. sob a denominação de “índios” e também ao estabelecer um padrão universal de humanidade já estava incorrendo em uma classificação racial. Desta maneira, não lhe resultou difícil concluir que,

⁸⁴ Em seu livro “A Revolução dos Bichos”, George Orwell satiriza a igualdade: “Todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros”.

embora fossem iguais aos espanhóis no âmbito do “direito das gentes”, os índios eram infantis e necessitavam da orientação e da proteção dos espanhóis. (MIGNOLO, 2009, p. 46).

A “infantilização”⁸⁵ do índio resolveu a questão do domínio espanhol pela educação e cristianização, isto é, pela domesticação o índio poderia se elevar da sua condição de inferioridade (WOORTMANN, 2004, p. 140). Como os indígenas não são feras inumanas, mas humanos aprisionados em um estágio infantil é até é uma caridade, por parte dos cristãos, instruí-los. (SILVA FILHO, 1996, p. 235).

Segundo Todorov (1993, p. 147)

Tornou-se um hábito ver em Vitória um defensor dos índios; mas se interrogarmos o impacto de seu discurso, em vez das intenções do sujeito, fica claro que seu papel é outro: com o pretexto de um direito internacional fundado na reciprocidade, fornece, na verdade, uma base legal para as guerras de colonização.

Deste modo, em *Relectio de Indis*, Vitória articula a mais sistemática justificação dos direitos de colonização espanhóis. Com o trabalho de Vitoria se estabelece uma série de manobras pelas quais as práticas europeias são postas como normas universalmente aplicáveis, os povos coloniais devem aceitá-las a fim de evitar sanções. Entretanto, se aos olhos dos espanhóis, os índios não forem capazes de ascender até o padrão de humanidade europeu e, mais importante, aos sistemas de organização política e jurídica que se presumem ser universais, então eles serão considerados como bárbaros, selvagens ou infantis (em qualquer caso, inferiores).

Logo, os índios, mesmo possuindo uma razão universal, porém enquanto bárbaros e incivilizados, estão sujeitos a sanções por causa de seu fracasso em cumprir as normas universais. São precisamente os costumes, práticas e rituais dos índios que denotam a sua diferença e que justificam as medidas disciplinares da “guerra justa” direcionadas a

⁸⁵ Observamos que está aí a origem da questão da incapacidade, pátrio poder ou tutela do ameríndio, questões relativas ao seu tratamento jurídico que se estenderam no tempo. Em sua obra, “Incapacidade” indígena, especificamente no segundo capítulo, Colaço (2000, p.73-102) aprofunda a questão do discurso da incapacidade indígena no contexto da conquista espanhola, é nesse cenário, segundo a autora que “surge a ideia da incapacidade dos índios, sendo necessário que fossem tutelados, tanto pelo Estado, quanto por particulares e pela Igreja, criando-se a legislação protecionista.” (COLAÇO, 2000, p. 15).

substituir a identidade indígena pela identidade universal do espanhol. Estas sanções são administradas pelo soberano espanhol para os não-soberanos índios. (ANGHIE, 2005, p. 29).

De fato, uma das consequências que se espera do direito de comunicação é que os indígenas recebam por intermédio da presença dos espanhóis, os ensinamentos sobre Cristo. Se, pela violência, os índios impedirem esta tarefa, era lícito mover uma guerra contra eles, depondo seus senhores tradicionais, apropriando-se de seus bens e, além disso, submetendo-os à escravidão. Também era justificada a guerra contra a tirania dos chefes indígenas e a antropofagia, em virtude das alianças estabelecidas com os grupos nativos.

Os índios, ao proibir aos espanhóis o exercício do Direito das gentes, fazem-lhes injúria; logo, estes podem lícitamente vingá-la. Deve-se, porém, advertir que, sendo estes índios medrosos por natureza e, por outro lado, acanhados e de curto entendimento, mesmo quando os espanhóis pretendam dissipar-lhes o medo e dar-lhes segurança de suas intenções pacíficas, é possível que mesmo assim temam, com razão, ao verem homens de estranhas roupas, armados e muito mais poderosos que eles. Por conseguinte, se movidos por este temor se juntam para expulsar e matar os espanhóis, seria lícito que estes se defendessem, guardando a moderação de uma defesa justa. (VITÓRIA, 2006, p. 98).

Portanto, quando há um não cumprimento do “direito das gentes”, os que o criaram e velam por sua aplicação podem justificar a invasão e o emprego da força para castigar e expropriar o infrator.

Esta lógica que justifica a invasão também foi reproduzida posteriormente por Locke em seu “Segundo tratado sobre o Governo Civil” de 1681. Os princípios que são trabalhados por Locke nessa obra são parecidos com os que são desenvolvidos por Vitória embora o papel desempenhado pela fé cristã tenha sido substituído pela “propriedade privada” na ordem das prioridades.

Da mesma forma que Vitória procurou justificar a colonização espanhola, Locke vai escrever seus tratados como uma defesa da política colonial da Inglaterra e assim justificar no século XVII a desapropriação dos povos indígenas de suas terras.

Em “*John Locke and América: the defence of english colonialism*”, Barbara Arneil (1996) fala da relação entre John Locke e o colonialismo na América do Norte. Por exemplo, Arneil nos diz que Locke tinha vários livros de exploradores que vieram para a América e que Locke provavelmente modelou seu ponto de vista do estado de natureza⁸⁶ a partir dessas obras.

Arneil (1996) também nos diz que Locke tinha interesse pessoal investido no sucesso das colônias. Como secretário do Conselho de Comércio e Agricultura, ajudou a elaborar a constituição da Carolina, colônia britânica na América do Norte, na qual defendia a escravidão. Locke também era acionista da *Royal Africa Company*, que comprava e vendia escravos. Ou seja, seus interesses enquanto filósofo também estão permeados por sua posição de homem de negócios.

Franz Hinkelammert em “*La inversion de los derechos humanos: el caso de John Locke*” faz uma análise sobre a questão dos direitos humanos em Locke e ao fazer estas considerações revela como o Ocidente para salvar os direitos humanos, “destruiu culturas e civilizações e cometeu genocídios nunca vistos”. (HINKELAMMERT, 2000, p. 81). Trata-se de uma análise importante para compreender a dupla face da modernidade/colonialidade.

A retórica da modernidade (salvação, progresso, democracia, por exemplo) oculta uma lógica colonial de apropriação e exploração. Tanto a modernidade como a colonialidade não podem existir separadamente, uma sustenta a outra e vice versa. No caso de Locke a retórica ou discurso moderno de “preservação da humanidade” justifica exaustivamente a lógica da colonialidade.

Locke trabalha primeiro com uma afirmação geral (todos são iguais, todos são livres) para gerar uma “boa consciência” e depois trata das exceções. Nesse sentido, para Locke “todos os homens são iguais por natureza” e em virtude disso a escravidão é legítima. Estas violências, conforme assinala Hinkelammert (2000, p. 97), não violam os “direitos humanos”, mas são a consequência de sua aplicação fiel, de modo que dizer igualdade é o mesmo que legitimar a escravidão.

No estado de natureza, segundo Locke (2001, p. 84), existe uma ética que é um “direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens.” Para proteger essa lei da natureza e contra aqueles que a violam “todo homem pode reivindicar seu direito

⁸⁶ Essa questão do “estado de natureza” em Locke será retomada no próximo capítulo.

de preservar a humanidade, punindo ou, se necessário, destruindo as coisas que lhe são nocivas.” Portanto, cabe a cada um “assegurar a ‘execução’ da lei da natureza”. (LOCKE, 2001, p. 85).

O direito de defender o gênero humano, para Locke, é um direito de guerra, de “guerra justa”.

Segundo a lei fundamental da natureza, que o ser humano deve ser preservado na medida do possível, se nem todos podem ser preservados, deve-se dar preferência à segurança do inocente; você pode destruir o homem que lhe faz guerra ou que se revelou inimigo de sua existência, pela mesma razão que se pode matar um lobo ou um leão: porque homens deste tipo escapam aos laços da lei comum da razão, não seguem outra lei senão aquela da força e da violência, e assim podem ser tratados como animais selvagens, criaturas perigosas e nocivas que certamente o destruirão sempre que o tiverem em seu poder. (LOCKE, 2001, p. 91).

Para Locke o ser humano também é livre, entretanto a liberdade justifica o trabalho escravo. (HINKELAMMERT, 2000, p. 81). Embora ninguém possa renunciar a liberdade, ela pode ser perdida justamente no caso de uma guerra contra o gênero humano.

Se o derrotado, que realizou uma guerra injusta, perde toda sua humanidade, então o vencedor adquire um poder absolutamente arbitrário sobre ele. Locke chama este poder um “poder despótico”.

Por este gesto, põe de lado a razão que Deus deu aos homens para lhes servir de regra e de elo comum na unidade de uma mesma companhia e de uma mesma sociedade; e tendo renunciado às vias pacíficas que a razão ensina e feito uso da força da guerra para atingir seus injustos objetivos às custas de um outro e sem direito a isso; e assim, insurgindo-se contra sua própria espécie e abraçando a condição dos animais selvagens, pois como princípio de direito ele erige a força que lhes serve de regra; torna-se sujeito a ser destruído pela pessoa injuriada e pelo resto da humanidade que a ela se unirá na execução da justiça, como qualquer outro animal selvagem ou besta nociva com quem a humanidade não pode conviver nem

ter segurança. Assim, os prisioneiros capturados em uma guerra justa e legítima, mas somente estes, são submetidos a um poder despótico, que não tem sua fonte em uma convenção nem é capaz de nenhuma, exceto a continuação do estado de guerra. (LOCKE, 2001, p.188-189).

Além disso, “o conquistador tem um direito à reparação pelos danos recebidos”. (LOCKE, 2001, p.197).⁸⁷ O conquistador não rouba, mas cobra as perdas que sofreu por conquistar. Como os conquistados realizaram uma guerra injusta, este pagamento é totalmente justo. Tudo é legal, e tudo pertence ao conquistador.

O escravizado tem que financiar inclusive os custos que teve o escravizador ao escravizá-lo. Logo, Locke pode considerar a escravidão como legítima. Com isso a escravidão de fato, que se estava impondo em toda a América e no tempo do Locke com muita força na América do Norte estava justificada. (HINKELAMMERT, 2000, p. 97).

Ou seja, em nome da uni-versalidade (logo, igualdade) da “humanidade”, o conceito jurídico de “guerra justa” é justificado tanto em Vitória como em Locke e a partir dele os europeus podem se apropriar das terras “conquistadas”.

Deste modo, para proteger a igualdade entre os homens e para preservar a lei da natureza e a humanidade, alguns homens podem ser assassinados e destruídos como feras selvagens. Além disso, seus bens e serviços podem ser apropriados. (LOCKE, 2001, p. 87).

Para Schmitt (2005, p. 91) “o direito a tomada da terra surge, conforme Vitória, unicamente de modo indireto, quer dizer, através da argumentação da guerra justa.”⁸⁸ Pois para os autores espanhóis do século XVI, “os soberanos daqueles países bárbaros, não cristãos, possuem a mesma jurisdição e os habitantes indígenas têm o mesmo domínio sobre seu chão que os soberanos e povos dos países cristãos sobre o seu.”

⁸⁷ Vitória, antes que Locke, também reconhecerá o direito do espanhol em ressarcir os gastos da guerra e os danos causados injustamente com os bens do inimigo.

⁸⁸ Schmitt (2005, p. 28) considera que o direito de uma forma geral deriva de se “tomar” a terra: “A ocupação da terra procede não só logicamente, mas também historicamente à ordenação que logo se seguirá. Contém assim a ordem inicial do espaço, a origem de toda ordenação concreta posterior e de todo direito ulterior. A tomada da terra é o arraigar no mundo material da história. Deste *radical title* se derivam todas as relações ulteriores de posse e propriedade: propriedade comunitária ou individual, formas de posse e utilização segundo o Direito público ou o privado, o Direito social e o Direito das Gentes. Desta origem se nutrem – por utilizar a palavra que emprega Heráclito – todo direito ulterior e todos os preceitos e ordens que posteriormente sejam ditados.”

A “guerra justa” pode ser considerada então como um estado de exceção⁸⁹, tal como fala Schmitt (2004, p. 23). Essa delimitação de um estado de exceção localizado na América é o que permitirá Locke (e também Hobbes) situarem nela o “estado de natureza”. (NODARI, 2007, p. 28).

No estado de exceção, segundo Agamben (2002, p.16), a “vida nua”⁹⁰ é excluída e capturada pelo ordenamento. Trata-se de uma “exclusão inclusiva”, conforme as palavras de Agamben (2002, p.25), pois “aquilo que é excluído”, neste caso, o “índio”, não está, absolutamente fora de relação com a norma, ao contrário, esta se mantém em relação àquele na forma de suspensão. Na relação de exceção inclui-se algo ao tentar excluí-lo. A norma “se aplica à exceção desapplicando-se, retirando-se desta”.

A “exclusão” dos índios a partir de um estado de “guerra justa” e a sua “captura pelo ordenamento” político e jurídico acabou justamente por fortalecer o direito dos europeus sobre suas terras, recursos e também o trabalho no “Novo Mundo”.

⁸⁹ Para Schmitt (2004, p. 23) “é soberano quem decide o estado de exceção”. Deste modo, “o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”, pois ao suspender o direito coloca-se fora da lei. (AGAMBEN, 2002, p.14). Para Agamben o estado de exceção caracteriza-se como um espaço vazio de direito. No entanto esse vazio é essencial para ordem jurídica, “como se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia.” Sendo assim, Agamben conclui que a vigência sem aplicação, ou uma espécie de “grau zero” da lei, são ficções por meio do qual o direito tenta incluir em si sua própria ausência, “apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele”. (AGAMBEN, 2004, p. 78-80). Agamben observa que o estado de exceção alcançou seu “máximo desdobramento planetário nos dias de hoje.” (AGAMBEN, 2004, p. 131). Antes o estado de exceção constituía um momento delimitado em que a vida nua era excluída e capturada pelo ordenamento, mas agora possui suas fronteiras indeterminadas, de forma que “exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.” (AGAMBEN, 2002, p. 16). No estado de exceção convertido em regra não há possibilidade alguma de distinguir entre o estado de exceção e a ordem legal. “Toda ficção de um elo entre violência e direito desapareceu aqui: não há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica.” (AGAMBEN, 2004, p. 92).

⁹⁰ A distinção aristotélica entre vida natural (*zoé*) e vida política (*bíos*), explica Agamben, estabelece o lugar da *zoé* na *pólis*. A política era “o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem”, sendo constituída através de uma estrutura de exceção, uma exclusão que na mesma medida é uma implicação da *zoé*, na *polis*. (AGAMBEN, 2002, p. 12). A política seria, antes de tudo, uma máquina biopolítica pela qual a humanidade do ser vivo homem tem lugar. A partir de uma operação da soberania, a vida natural, excluída da *pólis*, é incluída através de sua politização e exposição à violência soberana. Essa vida que deve ser incluída através de uma exclusão é denominada por Agamben como vida nua (2002, p.15), tal expressão é anteriormente utilizada por Walter Benjamin para nomear a vida portadora do nexo entre violência e direito. Deste modo, a implicação da vida na esfera política constitui o núcleo originário do poder soberano. Ver: DAMÁZIO, 2009.

Os europeus adquiriram um direito de extraordinariamente poderoso de intervenção bélica e apropriação de terras, mas esse direito só foi possível por que eles defendiam a uni-versalidade de seu conhecimento e valores.

Assim, entendemos que a perspectiva de conhecimento que surge no “encontro” entre os europeus e os povos da América estabelece um *locus* de enunciação des-localizado em um imaginário “ponto zero” do conhecimento e a partir desse *locus* de enunciação tudo que é dito e pensado assume um caráter de universal.

O *locus* de enunciação dos teólogos e juristas espanhóis como também dos filósofos ingleses (no caso Locke) é singular e localizado como qualquer espaço de enunciação, entretanto se supõe como universal.

O marco universal e unilateral “exclui” e “inclui” os índios (ou *anthropos*) com suas diferenças em relação aos europeus e essas diferenças justificam as medidas que os europeus adotam com relação aos índios. Ou seja, tanto Vitória como Locke podem articular a diferença colonial jurídica por que na relação de conhecimento eles desempenham o papel de *humanitas* em relação aos índios, o *anthropos*.

Aqui temos, em poucas palavras o aparato material da enunciação que desde então a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial se baseia. O padrão de humanidade e direito foi criado em sua uni-versalidade pela enunciação local daqueles que detinham o controle de conhecimento, o *humanitas*.

Desta maneira, os discursos jurídicos moderno/coloniais de Vitória e de Locke (como também o de Las Casas que analisaremos a seguir) sobre e em relação ao “outro”, corrobora o estabelecimento da colonialidade e da diferença colonial que continua a perdurar na época atual.

Por exemplo, na América Latina de hoje, os discursos de modernização, capitalismo, democracia, direitos humanos e multiculturalismo oficial, nos recordam o “direito das gentes” do século XVI, ou seja, a retórica da modernidade mudou, o que permanece é a lógica da colonialidade e com ela um *locus* de enunciação privilegiado.

4.3 OS DEBATES DE VALLADOLID ENTRE SEPÚLVEDA E LAS CASAS: HUMANIDADE E BARBÁRIE

A constituição do sistema de conhecimento moderno/colonial, como já consideramos, pode ser retratada a partir do encontro entre os cristãos e os “outros”. A partir da Europa é elaborada uma nova lógica e

novos princípios de conhecimento que possibilitarão o desenvolvimento da modernidade e, conseqüentemente, da colonialidade. Nesse contexto, os debates de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas que se deram entre 1550 e 1551, assumem um papel fundamental.

Esses debates, segundo Todorov (2003, p. 219-220) ocorreram porque o filósofo Ginés de Sepúlveda, conhecido erudito da época, não obteve autorização para imprimir o seu tratado consagrado as guerras justas contra os índios. Buscando uma espécie de recurso, solicitou um encontro diante de um grupo de doutos, juristas e teólogos, na cidade de Valladolid. Para defender o ponto de vista oposto, prontificou-se o frei dominicano Bartolomé de Las Casas, conhecido pela defesa à causa dos índios assolados pelos exércitos espanhóis. O conflito não foi solucionado, mesmo depois de ouvir longos discursos (o de Las Casas dura cinco dias) os juízes não tomaram nenhuma decisão, entretanto a balança pendeu para o lado de Las Casas, pois Sepúlveda não obtém a autorização para publicar seus livros.

Bruit (1995, p. 122-125) diz que a controvérsia de Valladolid se resumia em duas partes. Os dois pontos mais importantes da controvérsia referiam-se à condição de barbárie dos índios e a questão da guerra como mecanismo prévio a evangelização. A primeira parte questiona se eram os índios tão bárbaros e inferiores ao ponto de ser necessária a guerra para tirá-los desse estado? A outra questão era de direito: era justa, em si, a guerra contra os índios como meio de propagar o cristianismo na América? A essas duas questões Sepúlveda respondeu que sim, mas Las Casas foi enfático na negativa.

Para Sepúlveda, os povos bárbaros e nesse caso os índios deveriam ser considerados como separados da humanidade, pois estariam à margem das condições básicas para o reconhecimento. Pertencer à humanidade era privilégio apenas dos cristãos. Sepúlveda restringe, portanto, o direito natural somente aos povos localizados na Europa do século XV e XVI.

Da mesma forma que Vitória, e em oposição aos argumentos de Sepúlveda, Las Casas defende a humanidade dos índios. É interessante destacar que Las Casas foi *encomendero*, recebendo sua *encomienda* por ter guerreado contra os índios. Entretanto, em 1514 ele foi sensibilizado pelas palavras do frei dominicano Antonio de Montesinos⁹¹ e assim

⁹¹ Segundo Colaço (2000, p. 89), em 1511, durante uma missa, Antonio de Montesinos proferiu um sermão que denunciava as atividades dos *encomenderos* e dos colonizadores em geral, para Montesinos, estes viviam em pecado mortal.

devolveu as terras e índios e passou à defesa da causa indígena. (COLAÇO, 2000, p. 91).

A defesa dos índios por parte de Las Casas, deste modo, já era conhecida anteriormente aos debates de Valladolid. O frei dominicano já havia produzido a *“Brevísima relación de la destrucción de las Indias”* e também participado da formulação das *“Leyes nuevas”* em 1542 (revogadas em 1545). Tais leis surgiram a partir do interesse da Coroa espanhola para diminuir o controle dos “encomenderos” sobre os índios e em relação ao controle político nas colônias.

Nesse sentido, conforme Romano (1973, p. 48), a posição de Las Casas reflete os interesses da Coroa e seu desejo de tirar os índios da tutela dos encomenderos. Sepúlveda, enquanto partidário da “guerra justa” contra os índios e defensor do direito dos espanhóis em escravizá-los, é porta-voz de tais encomenderos.

Sepúlveda argumenta pela natural inferioridade dos indígenas diante da maior “racionalidade” com a qual os espanhóis se guiavam. A inferioridade dos índios é defendida por Sepúlveda a partir do pensamento de Aristóteles⁹² sobre a condição dos escravos. Segundo Aristóteles os bárbaros eram escravos por natureza. Desta forma, se os índios são bárbaros, também são escravos por natureza. Como é justo guerrear contra os naturalmente escravos para dominá-los, também seria justo guerrear contra os índios para dominá-los, pois estes seriam naturalmente escravos.

Sepúlveda era grande conhecedor dos textos de Aristóteles, tendo inclusive traduzido alguns, e entre eles a “Política”. Las Casas, entretanto, afirmou que Sepúlveda, famoso pelo seu conhecimento das obras de Aristóteles, não tinha entendido em absoluto a sua teoria da escravidão. (SILVA FILHO, 2008, p. 344).

Las Casas (2000, p. 17 -36) não contesta a teses de Aristóteles de que há escravos por natureza, entretanto questiona o conceito de servidão natural dos indígenas.⁹³ Depois de definir o conceito de barbárie e os diferentes tipos de bárbaros, conclui que a doutrina da escravidão natural não pode se aplicar aos índios.

Para Sepúlveda é justa a guerra contra os índios, pois eles devem ser castigados pelos crimes que cometem (idolatria e sacrifício de vítimas humanas) contra a lei natural. Além disso, a guerra evitaria o

⁹² Aristóteles (1997), em Política, Livro 1, afirma que os gregos são senhores naturais e devem comandar os bárbaros, que são naturalmente escravos.

⁹³ Las Casas nunca negou a lícitude de certos tipos de escravidão, nesse sentido, aceitava o *ius gentium*, e assim a legalidade de se escravizar prisioneiros de uma guerra justa. Em alguns momentos Las Casas, para “defender” os índios, foi favorável a escravidão africana.

sacrifício de pessoas inocente, facilitaria a tarefa dos evangelizadores e a propagação do cristianismo.

Diferente de Sepúlveda, Las Casas (2000, p. 71-73) considera que nem a Igreja, tampouco os príncipes e reis cristãos têm jurisdição para castigar os índios por seus crimes. A Igreja deve proteger os inocentes para esses possam obter a salvação, isto é, a força não deve ser usada como método de evangelização.

Las Casas definia a guerra de modo geral como “praga pestilenta, destruição e calamidade lamentável da linhagem humana” e o bom cristão, antes de decretá-la, deveria ter absoluta certeza da sua licitude por culpa da outra parte, pois nenhum cristão poderia praticar a guerra contra nenhum infiel, nem molestá-lo sem estar cometendo pecado mortal, sendo obrigado a reparar o dano causado. (COLAÇO, 2000, p. 83).

Porém, para Las Casas não é pelo fato do pecado ser muito grave que a Igreja tem autoridade para castigá-lo, mas apenas em algumas situações a Igreja, poderia se defender e valer seus direitos.

Conforme Colaço (2000, p. 83), Las Casas só admitia a guerra justa em três situações. “[...] se guerreassem contra os cristãos; se perseguissem, estorvassem ou impedissem a pregação da fé e da religião cristã matando os evangelizadores e seus seguidores; se retivessem os reinos e os bens dos cristãos.”

Se os índios, por exemplo, caluniassem ou injuriassem o nome de Deus a guerra poderia ser continuada, entretanto Las Casas evidenciava que não era esse o caso.

Na hipótese de proteção de vida dos inocentes a Igreja também tinha autoridade para promover a guerra. (RUIZ, 2004, p. 86-87).

Segundo Ruiz (2004, p. 88)

Este direito de intervenção por solidariedade é o que caracteriza o traço moderno na teoria jurídica internacional. Vitória é o primeiro a formular essa nova pessoa jurídica a Humanidade – e esse novo crime – a injúria contra a Humanidade – e nesse sentido o mestre de Salamanca é realmente um divisor de águas entre duas mentalidades jurídicas: a medieval e a moderna.

Essa nova “pessoa jurídica”, a “humanidade”, não é apenas um traço moderno, mas também colonial. Nesse sentido a ideia de “humanidade” (que irá incluir os índios) reflete uma retórica moderna de inclusão e “avanço”, entretanto justifica uma lógica colonial de exploração e controle das populações indígenas. Isso a partir, como temos evidenciado ao longo do trabalho, de um *locus* de enunciação privilegiado que silencia os demais saberes.

Por considerar que os índios não poderiam ser escravizados, Las Casas é conhecido como um “defensor dos índios”⁹⁴. Esse é um dos motivos que o faz ser considerado um precursor de um dos movimentos latino-americanos que inspiraram os estudos decoloniais, a teologia e filosofia da libertação. (MORA, 2009, p. 3).

Para Dussel (1993, p. 83), Las Casas luta por um reconhecimento da alteridade do índio, embora trate de cristianizá-lo. Ao se destacar a perspectiva crítica lascasiana pode-se recuperar o “melhor” da modernidade sem assumir seu mito.

Dussel, a partir de Las Casas, busca resgatar o positivo da modernidade (sua aspiração de “emancipação”) e integrá-lo em um horizonte novo onde caibam os “outros” que a mesma modernidade, por causa de seu “mito”, negou. (MORA, 2009, p. 7).

A emancipação da antiga dominação ou pretensa bestialidade ou barbárie dos indígenas não justifica, para Bartolomeu, a irracionalidade da violência, da guerra, tampouco compensa ou tem proporção com o novo tipo de dominação estabelecida. [...] Para Bartolomeu, deve-se procurar “modernizar” o índio, sem destruir sua alteridade, assumir a Modernidade sem legitimar seu mito. (DUSSEL, 1993, p. 82-83).

Para Mignolo, adotando uma perspectiva diferente de Dussel, o reconhecimento da alteridade do índio não parece ser suficiente. Embora se possa destacar a perspectiva que assume Las Casas, parece

⁹⁴ Conforme Todorov (2003, p. 234,251), Las Casas não foi o único que atuou na “defesa dos índios” e a proclamar que eles não podem ser escravizados, na verdade a maior parte dos documentos que foram emitidos pela Coroa faziam o mesmo. Incluindo as *Leyes Nuevas* de 1542, relativas ao governo das colônias espanholas, e também a Bula Papal de 1537, na qual Paulo III afirma que os índios são verdadeiros homens e que ofender o homem é como ofender Deus. Tanto para Las Casas como para os outros defensores dos índios, não se deve combatê-los, nem escravizá-los, não somente porque isso faz sofrer os índios, mas também é melhor para as finanças da Espanha.

impossível ver nela um horizonte novo. Segue sendo assim uma perspectiva cujo lugar de enunciação é a modernidade/colonialidade e não um pensamento de fronteira potencialmente decolonial.

Nesse sentido, Mignolo (2003b, p. 28) considera que Las Casas (como também Marx) representa a um “pensamento de fronteira débil”. Ao denominar como “débil” quer dizer que este não surge do *anthropos*, ou dos *damnés*, no sentido de que sua emergência não é um produto da dor e da fúria da fratura de suas histórias, memórias e subjetividades, mas apenas daqueles que assumem a “perspectiva” dos *damnés*.

Para Bruit (1995, p. 150-151), o discurso de Las Casas sem perceber atribui aos índios o estigma da entrega voluntária ao vencedor, funda a ideia de povos vividos por uma história feita por outros e nega aos índios a condição de sujeitos capazes de agir e dizer.

Mesmo possuindo uma retórica dissidente, Las Casas nunca pôs em questão o fato de que os índios deveriam ser cristianizados. Além disso, os adjetivos para qualificar os índios utilizados por Las Casas, tais como “inocentes”, “humildes”, “pacíficos” transmitem a imagem servil do índio, assumindo devotamente o sacrifício do bom cristão. (BRUIT, 1995, 144).

Nesse sentido, a posição de defesa dos índios por parte de Las Casas surge no mesmo contexto e desempenha um papel semelhante que *Relectio de Indis* de Vitória, ou seja, exemplifica o surgimento da constituição epistêmica da modernidade/colonialidade e, por conseguinte, da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, sustentada pela relação *humanitas/anthropos*.

No discurso de Las Casas a humanidade dos índios somente é reconhecida por estes serem potencialmente cristãos, isto é, eles estão em condições de aprender e adotar a doutrina cristã que será ensinada pelos “caridosos” espanhóis.

Nesse sentido Colaço (2000, p. 95) afirma que Las Casas rejeitava a tutela do estado sobre os índios, mas defendia outro tipo de tutela, a religiosa, ou seja, os índios continuavam sendo inferiores em relação aos europeus. Os valores cristãos seriam aceitos pelos índios de forma natural sem precisar utilizar a força, já que a lei natural também os dotava de razão.

Desta forma, Las Casas tem que insistir sobre a capacidade “natural” que têm os indígenas para receber o Evangelho. Se esta capacidade for própria de todo ser humano, a humanidade dos habitantes do “Novo Mundo” não pode ser questionada. Os indígenas podem ser então cristianizados facilmente se seguirem às instruções que dita a

própria razão. O recurso a força serve, pelo contrário, para ser um obstáculo a empresa evangelizadora. (MORA, 2009, p. 4).

Apesar das muitas páginas dedicadas a afirmação de que os índios são igualmente seres humanos, Las Casas não pode evitar ver neles certa desigualdade que os inferiorizava racialmente, a inocência de crianças que necessitam de orientação e conversão. (MIGNOLO, 2010, p. 69).

Em nossa opinião, não é condizente com o objetivo deste trabalho discutir as intenções de Las Casas enquanto sujeito, se eram “boas” ou “más”. O que é importante considerar é que Las Casas ilustra um controle epistêmico que se constitui no início da modernidade/colonialidade. Mesmo “defendendo” os índios e os considerando como iguais, o *humanitas* se estabelece em um *locus* de enunciação privilegiado, que é local e pretende ser universal.

Ou seja, pelo que podemos observar nesta pesquisa, a operação de diferenciação colonial seguia, tanto em Vitória como em Las Casas uma lógica epistêmica, integração a humanidade, inferiorização com relação a um padrão de humanidade (os europeus, *humanitas*) e em seguida a educação, a cristianização ou em último caso a “guerra justa”. Trata-se de um dever moral dos espanhóis em relação aos índios de forma a elevá-los até determinado padrão de humanidade, que era representada por eles mesmos, os espanhóis cristãos.

Da mesma forma que Vitória, Las Casas considera que os índios pertencem a “humanidade”, entretanto essa afirmação se faz a partir dos espanhóis cristãos, de sua história local e de suas concepções cristãs.

Um exemplo da constituição da diferença colonial a partir de Las Casas, conforme Mignolo (2003b, p. 36), pode ser visualizada quando Las Casas distingue diferentes “tipos” de “barbárie” ao tentar mostrar que os índios não são escravos por natureza (conforme o que estabelece Aristóteles).

Deste modo, para “defender” os indígenas, Las Casas (2000, p. 17-36) estabelece uma classificação de quatro tipos de “bárbaros”. Segundo Las Casas, não era possível aplicar aos indígenas o termo bárbaro sem antes observar os diferentes tipos de barbárie que existiam tanto no texto aristotélico como na própria realidade.

O primeiro tipo de bárbaro, de acordo com Las Casas, se aplica a uma pessoa ou a um povo que atua de modo feroz, com violência, com irracionalidade. Alguns povos se esquecem das regras da razão e da generosidade, perdem a cordialidade e a benevolência, que são características da conduta social civilizada, e assim adotam uma conduta violenta. São pessoas que não vivem em sociedade e que propriamente

não reconhecem um governo, mas que em princípio são aptos para um eventual exercício racional adequado. (SALAMANCA, 2002, p. 12).

Esta ideia foi posteriormente tratada de maneira distinta por Hobbes, Locke e Rousseau, estes se apoiaram na concepção de uma escala que vai do estado de natureza à sociedade superior organizada dos seres humanos, o que para Las Casas será a sociedade cristã de seu tempo e para Locke, a sociedade inglesa, da burguesia em ascensão.

O segundo tipo de bárbaro é mais específico. Trata-se de um dos critérios fundamentais para caracterizar a barbárie dos complexos econômicos e governamentais dos incas e dos astecas. Para Las Casas, são bárbaros aqueles que carecem de “locução literal” que corresponda a sua linguagem, isto é, a letra escrita. Mas não a toda escritura, a não ser à grega, a latina e a das línguas vernáculas da cristandade católica e protestante. (MIGNOLO, 2003b, p 36-37).

O cristianismo dá uma importância especial à possibilidade de ter linguagem escrita, já que se trata de uma religião que se estrutura em grande medida por sua referência à Bíblia. O texto em princípio não varia e se mantém durante as gerações. De alguma maneira é algo assim como uma espécie de reflexo da eternidade divina no material e, em consequência, algo sagrado como tal. Por outro lado, reconhece a importância desse recurso para uma realização plena como ser humano. Desta maneira, o homem, em sentido pleno, deve saber ler e escrever, posto que qualquer espécie de barbarismo diz respeito a algum tipo de estranheza ou diferença frente ao verdadeiramente humano. (SALAMANCA, 2002, p. 15-16).

Em consequência disso, os espanhóis asseguravam que os povos indígenas do “Novo Mundo” careciam das palavras adequadas para nomear a Deus, cujo nome adequado e verdadeiro se encontrava em latim. Bárbaros também eram considerados os povos que não se dedicavam ao estudo das “letras”, ou seja, da poesia, retórica, lógica, história e dos demais campos de conhecimento que construíram a literatura, isto é, tudo aquilo que se escreve com a escritura alfabética, especificamente utilizando-se das letras do alfabeto latino. (MIGNOLO, 2007b, p. 43-44).

Para José de Acosta, jesuíta espanhol que escreveu *Historia moral y natural de las Índias* em 1590, a capacidade de escritura é assumida como um critério para determinar o desenvolvimento das faculdades intelectivas de grupos humanos e, em consequência, permite estabelecer seu grau de humanidade (quanto mais se afasta da humanidade, mais se aproxima da barbárie). A escala, nesse ponto, começa pela existência da escritura alfabética, seguida da pictórica,

terminando nos povos completamente ágrafos. (SALAMANCA, 2002, p. 122). Entre os índios do “Novo Mundo” não tinha sido encontrada uma verdadeira escrita. Pelo fato desta carência, situavam-se em um nível inferior aos outros bárbaros, como por exemplo, os chineses e japoneses.⁹⁵

Acosta também estabeleceu uma distinção entre sabedoria e conhecimento. A concepção do conhecimento estava diretamente relacionada com a escritura alfabética. Uma pessoa pode ser sábia e bárbara ao mesmo tempo porque carece de escritura alfabética e assim do conhecimento. (MIGNOLO, 2003b, p 37).

O terceiro tipo de bárbaro, segundo a classificação de Las Casas, complementa o primeiro. A diferença é que estes por seu caráter ímpio ou pela esterilidade da terra que habitam são ferozes, cruéis e carentes de razão e por isso não sabem governar a si mesmos por leis nem direito e também não podem ser governados. (MIGNOLO, 2007b, p. 44). Essa categoria representava os propriamente bárbaros, conforme Las Casas.

⁹⁵ Para Acosta os critérios que definem os distintos tipos de barbarismo, além das de técnicas de escritura, é o grau de infidelidade enquanto idolatria (em função da maior ou menor intervenção do demônio); o grau de racionalidade enquanto tipo de sistemas de organização política e social (Acosta atende aos subcritérios de sedentarismo o nomadismo, solidez ou fragilidade dos sistemas políticos, assim como o grau de tirania que eventualmente possam apresentar); o grau de desenvolvimento humano entendido a partir da ordem das faculdades intelectivas e sensitivas (resultam menos bárbaros aqueles nos quais as faculdades intelectivas se sobrepõem as sensitivas). (SALAMANCA, 2002, p. 121-122). Segundo esses critérios, Acosta classificou os bárbaros em três categorias. Pertenceriam à primeira categoria os chineses e japoneses, estes possuíam república estável, leis públicas, cidades fortificadas, magistrados que são obedecidos “e o mais importante, o uso e conhecimento das letras, porque onde quer que haja livros e monumentos escritos, a pessoa é mais humana e política”. Entretanto, seriam bárbaros, por andarem distanciados da *recta razón*, pertencente apenas aos cristãos. Na segunda categoria de bárbaros pertenceriam aqueles que não teriam desenvolvido a escrita e conhecimentos filosóficos ou civis, embora tivessem república e magistrados, povoados estáveis, exércitos e uma forma solene de culto religioso. Nessa classe, Acosta inclui os mexicanos e peruanos. Com relação à terceira classe de bárbaros, pertenceriam os selvagens semelhantes a feras, que têm somente sentimento humano, mas não tem lei nem rei. Não possuem magistrados nem república, não permanecem na mesma habitação, ou se a têm fixa, mais se assemelha a covas de feras ou cercas de animais. Entre estes estariam os Caribes, sempre sedentos de sangue e cruéis, os Chunchos, os Chiriguanos, os Mojos, os Yscaycingas, a maior parte dos povos do Brasil e da Flórida. Nesta classe também estariam os bárbaros mansos, de pouco entendimento e ainda que pareçam superar um pouco os anteriores e tenham alguma sombra de república, suas leis ou instituições são pueris. Seriam dessa forma semi-humanos ou “*hombres a medias*” que deveriam ser ensinados como se fossem crianças para que assim aprendessem a ser homens. Entretanto se estes se rebelarem contra o seu “bem e salvação” devem ser contidos com força e poder convenientes para que deixem a selva e se reúnam em agrupamento de pessoas. Deste modo, deve se usar a força para entrarem no reino dos céus. (ACOSTA, 1954).

O quarto tipo de bárbaro é aquele que carece da verdadeira religião e da fé cristã. Portanto, todos os infiéis são bárbaros embora possam ser “sábios e prudentes filósofos e políticos”. Las Casas conclui que não há nação (com exceção da cristandade, isto é, uma “nação de fé” mais que uma “nação de nascimento”) que não tenha alguma carência (principalmente “locução literal” e verdadeira religião). Pela primeira vez nesta seção Las Casas menciona aos turcos (o Império turco ao leste da cristandade) e aos mouros (o Império islâmico ao sul da cristandade). (MIGNOLO, 2003b, p 37-38).

Na opinião de Las Casas os turcos e os mouros eram bárbaros da categoria quatro. Embora tivessem alcançado um grau de complexidade em matéria de direito e organização do estado, até mesmo mais avançada que os cristãos, estavam mais atrasados em questões morais em relação ao mundo cristão, por essa razão deveriam ser considerados como inferiores. (MIGNOLO, 2007b, p. 45).

Uma vez definidos os quatro tipos de barbárie, Las Casas fala de um quinto tipo, a “barbárie negativa”, tal barbárie atravessa e inclui os quatro tipos anteriores sob um novo critério, o da negatividade. A “barbárie negativa” é assim chamada para identificar todo bárbaro que se opõe à fé cristã. Aplica-se a todos que mesmo tendo ouvido o Evangelho resistem ou rechaçam recebê-lo. A razão para fazerem isso é por “puro ódio à fé cristã e ao nome de Cristo”. Além de não escutar a fé cristã, a impugnam e a perseguem. Las Casas, desta maneira, definiu um espaço criando distintas exterioridades mediante a identificação de distintos tipos de bárbaros assim definidos por suas “carências”. As “carências” definem estes quatro tipos de bárbaros que Las Casas chama “barbárie contrária”. O ódio e a inveja definem a “barbárie negativa”, ou seja, um quinto tipo de bárbaros. (MIGNOLO, 2003b, p 38).

Las Casas conclui que a primeira, a segunda e a quarta classe de bárbaros eram *secundum quid* isto é, “quase” bárbaros. Os considerados propriamente bárbaros eram aqueles que careciam de direito e estado. (MIGNOLO, 2007b, p. 45). Nesse sentido, somente o terceiro tipo de bárbaros eram os escravos por natureza, e Las Casas tentou demonstrar durante o debate de Valladolid como os índios não deveriam ser incluídos entre estes. Para ele os índios do “Novo Mundo”, em particular os astecas e os incas, eram racionais e não deveriam ser considerados propriamente bárbaros.

Ao tratar os índios como bárbaros *secundum quid* Las Casas refere-se a uma distinção escolástica entre bárbaros *secundum quid* e bárbaros *simpliciter*.

Com relação aos bárbaros *secundum quid*, estes apenas são identificados como bárbaros de uma maneira parcial e condicionada, isto é, não absoluta. Se um povo é somente bárbaro *secundum quid* então resulta viável pensar que ele pode deixar de ser bárbaro sem perder necessariamente sua identidade. (SALAMANCA, 2002, p. 4).

Por outro lado, quando se diz que uma coisa é bárbara *simpliciter* está se dando a entender que seu barbarismo forma parte necessária de sua própria determinação e identificação. Com este termo se expressa o ser estranho ao que é próprio do homem enquanto homem. Obviamente se aplica principalmente sobre seres que têm a aparência de seres humanos, mas que não se encontram as características do humano enquanto tal. (SALAMANCA, 2002, p. 4).

Nesse sentido, o bárbaro *simpliciter* conta com vontade, com razão, mas pela disposição destas faculdades não pode agir como um ser racional. Isto permite dizer que o bárbaro mencionado não é propriamente nem um animal, nem um ser humano pelo tipo de obras que realiza. Seria antes um homem em potência que por sua vez se realiza como uma besta em ato. Também não se pode confundi-lo com o bom selvagem ou homem silvestre, quer dizer, com alguém que vive por fora da sociedade, mas que não é em princípio malicioso ou feroz. Este tipo de personagem é o primeiro tipo de bárbaro e este é entendido como um caso particular de barbarismo *secundum quid*. (SALAMANCA, 2002, p. 10).

Para falar sobre a barbárie, Las Casas chama a atenção sobre determinados critérios gerais para determinar o essencial no humano. O primeiro critério é a razão do homem, o que é comum e natural a todos os homens. Ao requisito da “razão” se acrescenta o fato desta responder a parâmetros básicos de condutas semelhantes. Ou seja, além de possuir faculdades volitivas e cognitivas de caráter racional, a pessoa deve se comportar segundo certas regras básicas de conduta. (SALAMANCA, 2002, p. 10).

Desta maneira, a humanidade segue certos preceitos básicos da lei natural, quer dizer, comporta-se segundo eles e trata de fazê-los respeitar. A lei natural não só inclui uma tendência natural a considerar como bom e justo fazer todo o possível para manter a vida, mas também inclui o fato de organizar-se em sociedade, formar famílias, apresentar tendência à religiosidade, fazer uso de linguagem articulada, ter algum tipo de indústria, entre outros. (SALAMANCA, 2002, p. 10).

O bárbaro em geral caracteriza-se em função da negação, total ou parcial, das características que definem o homem enquanto homem. É claro, a definição do que é o homem e consequentemente do que é

bárbaro (mesmo que essa definição seja para defender os índios) se realiza a partir de Las Casas, ou seja, nos limites que marcam as fronteiras da diferença colonial e estabelecem quem pode falar e como pode falar.

Nesse sentido, Mignolo (2003b, p. 40) afirma que Las Casas, apesar de sua “generosidade”, contribuiu para desenhar os contornos do eurocentrismo, ou seja, para estabelecer os padrões eurocêntricos do sistema de conhecimento moderno/colonial a partir de uma retórica salvacionista da modernidade que encobria a lógica da colonialidade.

O pensamento de Las Casas, assim como de Vitória, ao situar os índios na infância da humanidade, isto é, no estado de natureza, abriu a possibilidade de justificar a necessidade de evangelizar e educar os habitantes do “Novo Mundo”. Essas correções eram necessárias porque muitas práticas dos índios eram inaceitáveis para os europeus e indicava a necessidade de tutela. É evidente que junto com essas obras de “caridade”, estava incluído o direito dos espanhóis de comercializar com os índios, se estabelecer permanentemente na América e explorar suas riquezas naturais.

Com o estabelecimento dos tipos de barbárie, Las Casas coloca em evidência a matriz da diferença colonial que se apoiará na ideia de modernidade, ocultando em sua própria construção a colonialidade. A face da modernidade é exposta nos argumentos da teologia jurídica para decidir e determinar quem é o que. Simultaneamente, o outro lado, a colonialidade se oculta sob o status do inferior inventado. A modernidade/colonialidade é, nesse caso, articulada baseada nas diferenças coloniais ontológicas e epistêmicas. (MIGNOLO, 2009, p. 46)

Pode-se dizer, assim como Mignolo (2007b, p. 43), que essa classificação, mesmo não considerando a cor da pele, era racial. Classificavam-se os seres humanos em uma escala descendente que se baseava nos ideais ocidentais cristãos como critério para classificação.

Las Casas assume a perspectiva do *humanitas* em relação aos índios, o *anthropos*, de maneira que os direitos do *anthropos* são declarados a partir do “humano” universal, o *humanitas*. A lógica de conhecimento que constitui a diferença colonial só é possível porque o *humanitas* (nesse caso os teólogos espanhóis) fala a partir *locus* de enunciação privilegiado que o possibilita um conhecimento pretensamente universal, ou seja, como diria Castro-Gómez, ele se localiza no imaginário “ponto zero” do conhecimento.

Uma vez que as pessoas foram classificadas, também foram dispostas em uma genealogia dos seres, uma casta, que é o termo

utilizado no século XV e que lentamente se transformou em “raça”. No “Novo Mundo” o racismo foi, portanto, uma operação epistêmica que institucionalizou a inferioridade dos índios. (MIGNOLO, 2010, p. 46).

Consideramos que as ideias de Vitória e os debates de Valladolid incluindo a classificação sobre os tipos bárbaros são fundamentais para analisarmos não só o surgimento da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, mas também a constituição epistêmica da modernidade/colonialidade como um todo. Tais acontecimentos em meados do século XVI ilustram, o início do estabelecimento da diferença colonial e, deste modo, da matriz de poder colonial e do seu modelo epistêmico, a *hybris* do ponto zero.

Trata-se do começo de uma ordem geopolítica de conhecimento apoiada nos princípios epistêmicos europeus que durante séculos (do Renascimento até o Iluminismo e do Iluminismo até a globalização neoliberal) legitimaram a desautorização de conhecimentos não-europeus.

O controle epistêmico que permite que pessoas sejam classificados como bárbaros, a (*anthropos*)logia, se manteria ao longo dos séculos, trocando a terminologia de bárbaros para primitivos, de primitivos para subdesenvolvidos, por exemplo. A barbárie é redefinida e ampliada, define os inimigos atuais e potenciais e inclui os que lutam contra o Ocidente e seus ideais como a democracia, a liberdade e a modernidade. (MIGNOLO, 2007b, p. 46).

A classificação dos tipos de bárbaros realizada por Las Casas é, por conseguinte, uma questão de relação de conhecimento, de princípios que definem o que é conhecimento e do imaginário geral derivado a partir desses conhecimentos e princípios. (MIGNOLO, 2003b, p. 40).

A definição dos quatro tipos de bárbaros por Las Casas, segundo Mignolo (2003b, p. 40), pressupõe operações epistêmicas que ele, como tantos outros intelectuais da época, dão por certas.

Uma das operações epistêmicas é a colonização do “tempo”, que já é pressuposta a partir do século XV na própria história da Europa como uma história “universal”. O Renascimento europeu se autodefine por sua modernidade, e para definir-se como tal necessita colonizar o tempo e inventar uma “Idade Média” que o antecede e o separa da “Idade Antiga”, Roma e Grécia, em ordem descendente. (MIGNOLO, 2003b, p. 40).

Outra é a colonização do “espaço”, esta constitui a base fundamental da diferença colonial. Nesse ponto podemos situar a “invenção” da América integrada dentro em uma ordem geopolítica cristã tripartita, Ásia, África e Europa.

A ruptura espacial (com os bárbaros muçulmanos, judeus, índios e negros) se concretizou com a invenção de hierarquias de seres e de lugares, por exemplo, as línguas e os saberes que não estavam em latim e grego, eram descartados. As pessoas que não conheciam o alfabeto latino ou que acreditavam em deuses que não era o “Deus” foram chamadas de pagãs e bárbaras. Criou-se assim a ideia de *humanitas*, a qual necessitou uma exterioridade, o *anthropos*, o bárbaro. (MIGNOLO, 2010, p. 61).

A Idade Média foi integrada dentro da história da Europa (a história “universal”) enquanto que as histórias da Ásia, África e América foram negadas. A teo-política do conhecimento contribuiu, desta maneira, para criar um ponto zero de observação e de conhecimento (tempo universal e lugar universal), uma perspectiva que negava todas as outras perspectivas.

No processo de desenvolvimento da “consciência moderna de tempo”, as sociedades “atrasadas” são aquelas que não correspondem as práticas de vida europeias. Assim a invenção primeiro do “bárbaro” e depois do “primitivo” foram os primeiros passos para sua tradução contemporânea como “subdesenvolvidos” e “emergentes”. São situados no “antes” embora coexistam no “agora”. Deste modo, o “outro” aparece como “objeto” fora da Europa e fora da modernidade. (MIGNOLO, 2010, p.63-64).

Esta colonização do tempo e do espaço, que já é verificada na classificação dos bárbaros feita por Las Casas, foi a base epistemológica que sustentou as teorias antropológicas, sociais e evolucionistas do Iluminismo. Tanto a Idade Média, como o resto da humanidade, representa o passado. A modernidade está no presente do tempo e no centro do espaço.

5 A ANTROPOLOGIA JURÍDICA E A (ANTHROPOS)LOGIA JURÍDICA MODERNO/COLONIAL: DE PRIMITIVOS A SUBDESENVOLVIDOS

5.1 O PROJETO ILUMINISTA DAS CIÊNCIAS DO HOMEM E O SURGIMENTO DA “ANTROPOLOGIA”: EVOLUÇÃO E RACISMO

A “antropologia” enquanto disciplina científica é historicamente conhecida como o estudo das outras culturas, da alteridade e também da diversidade. Entretanto, em nossa pesquisa, verificamos que o estudo da diversidade humana, “paradoxalmente”, representou um dos instrumentos fundamentais da colonialidade. Isso se deve ao fato de que a antropologia contribuiu para o estabelecimento da diferença colonial tanto ontológica quanto epistêmica. Fez isso ao classificar os seres humanos e seus saberes como inferiores e superiores a partir de um lugar privilegiado de enunciação, localizado em um pretense “ponto zero” do conhecimento.

No século XVIII, a antropologia existe no interior do projeto iluminista das ciências do homem e do pensamento filosófico. Apenas no final deste século passa a levar propriamente o nome de “Antropologia”⁹⁶ e somente no século XIX passa a ser considerado como uma ciência propriamente dita. (COLAÇO, DAMÁZIO, 2010, p.97).

O projeto iluminista das ciências do homem busca reconstruir a evolução da sociedade humana. Procura dar conta não só de sua origem, mas também tenta reconstruir racionalmente sua evolução histórica para mostrar no que consiste a lógica inexorável do progresso. Uma lógica que permitirá a Europa a construção de sua identidade econômica e política frente às colônias. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 33).

Nesse contexto podemos visualizar a substituição da “missão evangelizadora”, que caracterizou Vitória e Las Casas, por exemplo, pela “missão civilizadora” e suas noções de evolução e progresso. Muda-se a retórica, todavia a lógica da colonialidade e o *locus* da enunciação privilegiado que a possibilita, permanece.

⁹⁶ O termo antropologia em seu sentido científico foi usado pela primeira vez por Alexandre César Chavannes, professor de Teologia, em seu livro “*Anthropologie, ou Science Générale de l'Homme*” em 1778. A obra é dividida em nove seções que vão desde a antropologia física, à etnologia, psicologia, linguística e mitologia.

A evolução, entendida no sentido de mudança de uma forma para outra, é uma das características históricas do Ocidente.⁹⁷ As doutrinas evolucionistas constituíram um componente essencial da narração bíblica da origem da humanidade.

[...] segundo o Antigo Testamento, entre os primeiros homens não existia a relação sexual, nem a família, nem a economia, o governo ou a guerra. As atividades de subsistência não exigiam virtualmente o menor esforço. Este estado de coisas terminou com uma migração ao exterior cujos resultados foram a vida familiar e onerosas tarefas de subsistência. Muito pouco depois apareceu a especialização econômica com Caim, caçador e cultivador da terra, e Abel, criador de rebanhos. Logo ocorreu o primeiro crime, que entre os descendentes de Caim foi a passagem para vida urbana. As cidades floresceram até que foram destruídas por um catastrófico dilúvio. Depois dele voltaram a florescer, com uma alta torre como refúgio contra futuras inundações. A torre suscitou um castigo sobrenatural que acabou com a anterior unidade linguística do mundo. Os homens se encontraram falando diversas línguas mutuamente ininteligíveis e nas tribos e nas nações linguisticamente distintas se desenvolveram as religiões politeístas. Logo, em uma dessas nações um ato sobrenatural instaurou o monoteísmo e se estabeleceram novos princípios básicos legais e morais. (HARRIS, 1979, p. 22).

Na narração da criação, a humanidade inteira compartilha a mesma origem com Adão e Eva como antepassados comuns. Esta doutrina ficou conhecida como o “monogenismo”⁹⁸ e todos os que a aceitavam, automaticamente ficavam obrigados a explicar as diferenças raciais como o produto de um processo evolutivo com atuação mais ou menos rápida das influências do meio. Uma das principais fontes de

⁹⁷ Entretanto, a simples insinuação de que as espécies biológicas poderiam originar-se a partir de outras espécies biológicas foi considerada como uma ameaça grave à ordem ideológica europeia tradicional. Nada parecido ocorria quando eram expostas teorias relativas à transformação de instituições e costumes. (HARRIS, 1979, p. 22).

⁹⁸ A corrente monogenista era predominante no pensamento antropológico iluminista, porém o termo monogenismo surgiu tardiamente, em 1857, como antônimo de “poligenismo”.

inspiração dessa crença do século XVIII na plasticidade da natureza humana foi o livro da Gênese. (HARRIS, 1979, p. 72).

Entretanto para reconstruir racionalmente a evolução histórica da humanidade, o projeto iluminista enfrentava um sério problema metodológico: como realizar observações empíricas do passado, ou seja, como ter experiências de sociedades que viveram em tempos passados? A solução para este dilema se apoiava em um raciocínio simples, a possibilidade de ter observações científicas somente de sociedades que vivem no presente. Entretanto, é possível defender racionalmente a hipótese de que algumas dessas sociedades permaneceram estancadas em sua evolução histórica, enquanto que outras realizaram progressos ulteriores. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 33).

A hipótese de fundo era a seguinte: como a natureza humana é apenas uma, a história de todas as sociedades humanas pode ser reconstruída *a posteriori*, seguindo um mesmo padrão evolutivo no tempo. Mesmo que no presente tenhamos experiências de uma grande quantidade de sociedades simultâneas no espaço, nem todas estas sociedades são simultâneas no tempo. Será suficiente observar comparativamente, seguindo o método analítico, para determinar quais dessas sociedades pertencem a um estágio inferior (ou anterior no tempo) e quais pertencem a um estágio superior da escala evolutiva. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 33). As diferenças entre os homens (que possuíam uma origem comum) resultavam de fatores externos e acidentais, que condizia a uma espécie de hierarquia entre os mesmos, alguns pertencendo ao passado e outros ao presente.

No discurso sobre a história da humanidade os povos colonizados pela Europa apareceram no nível mais baixo da escala de desenvolvimento, enquanto que a economia de mercado, a nova ciência e as instituições político-jurídicas modernas são apresentadas como último estágio da evolução social, cognitiva e moral da humanidade (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 42).

Assim, a maioria dos teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII coincidia na opinião de que a espécie humana sai pouco a pouco da ignorância e vai atravessando diferentes estágios de aperfeiçoamento até, finalmente, obter a “maioridade” a que chegaram as sociedades modernas europeias. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 42).

Os filósofos do Iluminismo compartilhavam a ideia de que em um passado, mais ou menos remoto, todos os povos do mundo tinham conhecido uma vida social que por sua geral simplicidade e pela ausência de certas instituições específicas (tais como a propriedade privada da terra, o governo centralizado, as diferenças de classes e as

religiões governadas por sacerdotes) contrastava sensivelmente com a ordem social da moderna Europa. Esta primeira fase da evolução era chamada de “estado de natureza”. (HARRIS, 1979, p. 33).

Para Hobbes o estado de natureza caracterizava-se pela “guerra de todos contra todos”, Locke dizia que nesse estado havia uma lei fundamental da razão, enquanto Rousseau falava do “bom selvagem”.

O estado de natureza, para Hobbes é a antítese da sociedade civil.

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; consequentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta. (HOBBS, 2003, p. 109).

Hobbes, para desenvolver a ideia de “estado de natureza”, utilizava-se dos relatos de viajantes europeus que estiveram na América. Sem nunca ter saído da Europa, Hobbes fala sobre a natureza humana e sobre a condição dos povos que povoavam a América.

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi. Seja como for, é fácil conceber qual era o

gênero de vida quando não havia poder comum a temer, pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil. (HOBBS, 2003, p. 110).

Para Locke na América (mais especificamente na América do Norte) não existia um estado civil, mas um estado de natureza. Para ele, como já consideramos, no estado de natureza existe um direito natural. Sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens e cabe a cada um “assegurar a ‘execução’ da lei da natureza”. (LOCKE, 2001, p. 84- 85).

Para estabelecer o modo em que se organizavam as sociedades primitivas nesse estado de natureza, Locke (2001, p. 16-17) também apela para a observação das comunidades indígenas na América, tal como estas tinham sido descritas por viajantes, cronistas e aventureiros europeus.

Não há demonstração mais clara deste fato que as várias nações americanas, que são ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida; a natureza lhes proveu tão generosamente quanto a qualquer outro povo com os elementos básicos da abundância – ou seja, um solo fértil, capaz de produzir abundantemente o que pode servir de alimento, vestuário e prazer – mas, na falta de trabalho para melhorar a terra, não tem um centésimo das vantagens de que desfrutamos. E um rei de um território tão vasto e produtivo se alimenta, se aloja e se veste pior que um diarista na Inglaterra.

A observação comparativa de Locke estabelece que entre as sociedades contemporâneas europeias e as americanas existe uma relação de não simultaneidade. Enquanto que as sociedades europeias conseguiram desenvolver um modo de subsistência apoiado na divisão especializada do trabalho e no mercado capitalista, as sociedades americanas se encontram ancoradas em uma economia pertencente ao passado da humanidade.

Rousseau considerava que no estado de natureza os homens eram livres e felizes. O “bom selvagem” de Rousseau consistia na ideia segundo a qual os povos “selvagens” são naturalmente bons, pois não são corrompidos pela vida em sociedade. Entretanto, no estado de

natureza algumas potencialidades existiam de forma latente no homem primitivo que o impeliam para um afastamento cada vez maior do reino animal e o estimulavam para desenvolvimento da sociabilidade. Era a sociabilidade que assinalaria a fronteira entre homens e animais e favoreceria a perfectibilidade, isto é, a capacidade que os homens têm de progredir de um estágio menos avançado para um mais avançado.

Em “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, Rousseau trata dos vários estágios de progresso pelo qual passou a humanidade. Cada estágio caracterizava-se por um novo crescimento da desigualdade entre os homens. A desigualdade é considerada uma criação humana ligada ao progresso da perfectibilidade e, especialmente, aos desenvolvimentos sociais e morais dos seres humanos na vida em coletividade. (ROUSSEAU, 1991).

Mesmo que a espécie humana fosse melhor e mais feliz no estado de natureza, Rousseau, como acreditava na evolução, defendia que a humanidade não poderia voltar para trás, entretanto o caminho para liberdade poderia ser percorrido. Em “Do contrato social”, ele mostra como pode se dar a construção de uma comunidade humana sem os males da desigualdade presente na sociedade de sua época, diferente das leis que oprimiam a muitos, as leis do estado deveriam ser iguais para todos. Além disso, em “Emílio, ou Da educação” considera a educação como forma de criar novos homens que poderiam criar uma nova sociedade.

Embora as caracterizações concretas do “estado de natureza” (Hobbes, Locke, Rousseau) divergissem consideravelmente, a explicação sobre o modo como os homens saíram do estado de natureza e chegaram às instituições e aos costumes que existiam na Europa era semelhante. Em geral se aceitava que o grande motor da história e a primeira causa das diferenças de usos e costumes eram as variações na efetividade do raciocínio. Acreditava-se que o homem civilizado tinha saído do estado de natureza literalmente pelo poder de seu pensamento, inventando constantemente instituições, costumes e técnicas de subsistência cada vez mais inteligentes, mais racionais. (HARRIS, 1979, p. 33).

Possivelmente, conforme aponta Castro-Gómez (2005b, p. 35), é nos escritos do economista francês Anne-Robert-Jacques Turgot, durante a metade do século XVIII, onde melhor se expressa à pretensão de reconstruir cientificamente as leis que regem o desenvolvimento da história humana.

O pressuposto metodológico trabalhado por Turgot é o mesmo de Descartes, a ciência deve localizar-se em um ponto zero de

observação que garanta a ruptura epistemológica do observador com toda concepção religiosa e metafísica do mundo. Em particular, o olhar científico sobre o passado deve ficar livre da narrativa cristã da história da salvação. Despojada deste lastro metafísico, a história começa a ser vista como resultado da luta feroz travada pelo homem para dominar a natureza mediante o trabalho; luta que não é produto do azar, mas sim está governada pelas mesmas leis mecânicas que estudou Newton. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 35).

Para Turgot, o progresso da humanidade combina dois fatores, de um lado, o desdobramento paulatino das faculdades racionais e a consequente transformação do mito para o conhecimento científico (passagem da *doxa* à *episteme*); de outro lado, o desdobramento dos meios técnicos e das competências organizacionais que permitem dominar a natureza através do trabalho (passagem da escassez à abundância). (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 36).

Turgot considerava a dimensão econômica da vida humana como a chave para uma reconstrução racional da história dos povos. Da mesma forma que Locke, pensava que os “selvagens” da América tinham que ser colocados na escala mais baixa dessa história (o estágio “infantil” da humanidade), pois neles se observava o predomínio absoluto da *doxa* em matéria cognitiva, e da escassez em matéria econômica. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 36).

A evolução da humanidade, conforme Turgot, parece conduzir necessariamente, com a mesma necessidade das leis naturais, ao Iluminismo observado nas sociedades europeias de seu tempo. O modo de produção de riquezas (o capitalismo) e de conhecimentos (a nova ciência) da Europa moderna é posto como o critério a partir do qual é possível medir o desenvolvimento temporário de todas as demais sociedades. O conhecimento teria passado, então, por “diversos graus”, medidos em uma escala linear, da mentalidade primitiva ao pensamento abstrato e o mesmo pode dizer-se dos modos de produção de riqueza, que progridem da economia de subsistência à economia capitalista de mercado. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 37).

Durante a mesma época em que Turgot e Rousseau escreviam (por volta da metade do século XVIII), Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon, segundo Laraia (2005, p. 321) tornou-se o fundador da disciplina “antropologia”, quando em 1749 começou a publicar a sua grande obra “*Histoire naturelle générale et particulière des animaux*”.

Buffon vai conceber uma imensa “História Natural”, um inventário metódico e racional dos reinos da natureza. Trata-se de uma das primeiras formulações do processo de transformação na natureza

como processo histórico, antecipando-se assim as ideias de evolução biológica. Além disso, Laraia (2005, p. 321) considera que Buffon foi “o primeiro estudioso a utilizar a palavra raça com referência ao homem”.

Buffon sustenta que as raças são resultados de mutações no interior da espécie humana (monogenismo). Essas variações se dão devido ao clima, alimentação e costumes. As raças são classificadas geograficamente utilizando como critério, principalmente, as características físicas como cor da pele, altura e traços corporais. Com relação aos homens americanos (índios), Buffon os retrata da seguinte forma.

O selvagem é débil e pequeno nos órgãos da reprodução; não tem pelos nem barba, nem qualquer ardor por sua fêmea: embora mais ligeiro que o europeu, pois possui o hábito de correr é muito menos forte de corpo; é igualmente bem menos sensível e, no entanto, mais crédulo e covarde; não demonstra qualquer vivacidade, qualquer atividade d'alma; quanto à do corpo, é menos um exercício, um movimento voluntário, que uma necessidade de ação imposta pela necessidade: prive-o da fome e da sede e terá destruído simultaneamente o princípio ativo de todos os seus movimentos; ele permanecerá num estúpido repouso sobre suas pernas ou deitado durante dias inteiros. (GERBI, 1996, p. 21)

Da mesma forma que os índios são débeis, Buffon considera que os animais que habitam a América são inferiores.

[...] em Buffon se nota essa instintiva predileção pelo Velho Mundo e por seu fulcro, a Europa: há nele, que admira os grandes carnívoros, um orgulho instintivo de europeu, avesso a observar com curiosidade, mas também com um leve ar de proteção, as estranhas criaturas de outros climas. Julgar a fauna americana imatura ou degenerada equivalia a proclamar a do Velho Mundo madura, perfeita, idônea, capaz de servir de cânone e ponto de referência a qualquer outra fauna de outro recanto do globo. (GERBI, 1996, p. 41)

Com Buffon, segundo Gerbi (1996, p. 41), “o eurocentrismo se afirma na nova ciência da natureza viva”. A “História Natural” passa então a delinear um quadro vasto das populações, assumindo a raça como critério válido de classificação e influência determinante em todas as realizações humanas, sociais, políticas e culturais. Abre-se assim um espaço para a colonização intelectual e consequentemente para a criação de várias disciplinas científicas.

Kant (que foi influenciado por Buffon) representa, segundo Eze (2001, p. 249), a mais forte, senão a única justificativa filosófica suficientemente articulada da classificação superior/inferior das raças do homem, comparando com qualquer escritor europeu de seu tempo.

No ano de 1774, em resposta a pergunta “O que é Iluminismo?” (*Was ist Aufklärung?*), Kant (2005, p. 63-64) afirma que este é a “saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”, entendida esta como a “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.”

A maioria que Kant acreditava observar de forma ainda incompleta na Europa de seu tempo era devido à negativa em aceitar a submissão de toda tradição e crença diante do tribunal supremo da razão, para que ali fossem julgadas de acordo com os princípios estabelecidos pela razão mesma. São estes princípios normativos de caráter universal os que servirão para desentranhar os mistérios da natureza e encaminhar à sociedade humana pelo caminho inevitável do progresso. Os povos e os indivíduos que resistam a seguir este caminho são vistos pelo Kant como culpáveis e merecedores de sua própria miséria, já que as condições estão já dadas para que no final do século XVIII a humanidade comece a sair da ignorância. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 21).

A ciência do homem, defendida por Kant, expõe a existência de uma hierarquia moral entre os homens apoiada no clima e na cor da pele. Kant, segundo Castro-Gómez (2005b, p. 39), ao invés de tomar como objeto de estudo os aspectos da vida humana que mudam com o tempo, se concentra naquilo que não troca nunca e que pode ser observado sempre do mesmo modo, o ponto zero da moral.

Kant traça uma classificação geográfica e psicológica (moral) dos humanos. Do ponto de vista geográfico, assim como outros fenômenos biológicos, tais como os animais se dividem em domésticos e selvagens, espécies aquáticas, da terra, do ar etc., as diferentes raças humanas também se manifestam em distintas classes biologicamente originais e geograficamente distribuídas. Levando em conta a cor da pele como evidência de uma classe “racial”, Kant identificou e classificou os

humanos em brancos (europeus), amarelos (asiáticos), negros (africanos) e vermelhos (índios americanos). (EZE, 2001, p. 223).

Para Kant (1993, p. 75-76)

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos encantamentos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.

A humanidade, para existir em sua maior perfeição na raça branca. Os hindus amarelos possuem uma menor quantidade de talento. Os negros são inferiores e os mais inferiores fazem parte dos povos americanos. (EZE, 2001, p. 231),

O conceito de “raça”, da mesma forma que todas as categorias utilizadas pela história, não tem correspondência alguma na natureza, mas sim é fruto de uma operação formal do entendimento, quer dizer, de uma observação realizada do ponto zero. Na opinião de Kant, sua utilidade científica reside no que permite estabelecer diferenças entre grupos que pertencem certamente a uma mesma espécie, mas que

desenvolveram características hereditárias diferentes. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 40).

Kant nega a simultaneidade das formas culturais ao estabelecer uma hierarquia moral que privilegia os usos e costumes da raça branca como modelo único de “humanidade”. Por isso, assim como Locke e Hobbes observavam às sociedades americanas de forma similar ao modo que um paleontólogo observa os restos de um dinossauro, quer dizer como um testemunho (congelado no tempo) pelo que foi a vida humana no passado, Kant também exemplifica a colonialidade do tempo, ao localizar a “raça vermelha” no estágio mais primitivo de desenvolvimento moral, estabelecendo assim o contraste entre o ontem e o hoje. (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 41).

Para Eze (2001, p. 226-227), Kant assumiu acriticamente que a particularidade da existência europeia é tanto o “empírico” como o “modelo” de humanidade (ideal) da humanidade universal. De forma tal que os outros são mais ou menos humanos ou civilizados enquanto se aproximam do ideal europeu.

Nesse sentido, a preocupação de Kant se resume em um exercício no estudo compreensivo da humanidade europeia, tomando como humanidade em si mesma e uma demonstração de como essa humanidade ideal ou “verdadeira” e sua história é qualitativamente (espiritual, moral, racional etc.) e quantitativamente (corporal, física, climática etc.) superior a todas as demais. O que Kant estabelece, portanto, como a essência da humanidade, aquela na qual cada um deve se converter para merecer a dignidade humana, é a mesma que o próprio Kant julga ser, “branco, europeu e macho”. (EZE, 2001, p. 250).

A partir do século XIX, segundo Schwarcz (1993, p. 47), as teorias sobre as diferenças básicas existentes entre os homens tornam-se influentes, “estabelecendo-se correlações rígidas entre o patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais.” O racismo progride principalmente na área do debate científico, ganhando espaço na polêmica a respeito das origens do homem e seu lugar no universo. Neste contexto, os adversários eram os monogenistas e os poligenistas.

Diferente dos monogenistas que defendiam que o homem teria se originado de uma fonte comum, os poligenistas acreditavam na existência de vários centros de criação que corresponderiam às diferenças raciais observadas entre os povos. A versão poligenista permitiu o fortalecimento de uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, que passam a ser crescentemente encarados como resultado imediato de leis biológicas e naturais. (SCHWARCZ, 1993, p. 48).

Com a publicação de “*On the origin of species*” de Darwin, em 1859, o debate entre poligenistas e monogenistas tende a amenizar-se. As duas interpretações passam a assumir o modelo evolucionista e atribuir ao conceito de raça uma conotação que ia além da biologia adentrando nas questões políticas. (SCHWARCZ, 1993, p. 55). O darwinismo ofereceu conceitos como “competição”, “seleção do mais forte” e “evolução”, que foram aplicados em várias disciplinas sociais como antropologia, sociologia, história, formando uma geração social-darwinista.

Denominada “darwinismo social” ou “teoria das raças”, essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação, já que acreditava que “não se transmitiriam caracteres adquiridos”, nem mesmo por um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio entendido como erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de “tipos puros” – e, portanto não sujeitos a processos de miscigenação – e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social. (SCHWARCZ, 1993, p. 55).

Dentre os autores que farão a ponte entre a interpretação darwinista social e as conclusões racistas, podemos destacar Arthur de Gobineau, um dos mais importantes teóricos do racismo no século XIX. Gobineau, que era poligenista, considera que por si só as raças amarelas e negras estão condenadas à bestialidade eterna. Segundo ele o cruzamento das raças leva a degeneração dos tipos mais nobres e isso leva a decadência do gênero humano. A evolução europeia, principalmente no que diz respeito ao tipo ariano teria levado a um caminho certo rumo à civilização. (SCHWARCZ, 1993, p. 62-64).

É nessa época, no início da segunda metade do século XIX, que a antropologia começa a se consolidar como disciplina acadêmica. É até então uma ciência natural, definida como “a ciência comparativa do homem, que trata de suas diferenças e das causas das mesmas, no que se refere à estrutura, função e outras manifestações da humanidade, segundo o tempo variedade, lugar e condição”. (LARAIA, 2005, p. 322).

Com a fundação da “Sociedade Antropológica de Paris”, em 1859, por Paul Broca, se dá a institucionalização do racismo científico. Para ele, alguns traços morfológicos como a pele tendendo à escura, o cabelo crespo, estariam associados à inferioridade. Pescoço, nariz, pernas, dedos e órgãos sexuais do negro foram analisados e considerados provas de sua diminuição intelectual, moral, social, política etc.

A antropologia física (como começou a ser chamada quando surgiram as ramificações da antropologia) era considerada por Broca como a história natural do gênero *Homo*. Assim sendo, era natural que o seu discurso fosse fortemente influenciado por conceitos biológicos e também pelos paradigmas evolucionistas. (LARAIA, 2005, p. 322).

As diversidades de comportamento e de desenvolvimento social, constatadas entre as diferentes sociedades humanas, levavam os antropólogos a buscar explicações científicas. Estas eram baseadas em um determinismo biológico. Os homens agem diferenciadamente porque são biologicamente diferentes e essas divergências são resultantes de um processo evolutivo. Algumas raças já teriam percorrido todas as etapas desse processo e, por isso, consideradas superiores. Outras estariam no meio do caminho, algumas delas ainda não superaram as primeiras etapas, portanto são consideradas inferiores. (LARAIA, 2005, p. 322).

Desta forma, o homem passa a ser um objeto de estudo em laboratórios de ciências naturais. Os antropólogos se utilizam da somatologia (estudo exaustivo das diferenças fenotípicas), além disso, desenvolvem um amplo instrumental de medições. “Estranhos aparelhos são utilizados para medir as dimensões do crânio; surge mesmo um método, o craniométrico.”⁹⁹ (LARAIA, 2005, p. 323).

Não é só o formato do crânio que é investigado, mas, também, a sua capacidade em centímetros cúbicos, como se uma maior dimensão significasse um grau maior de inteligência. Outras

⁹⁹ Essas tendências influenciaram Cesare Lombroso no desenvolvimento da “Antropologia Criminal”

medições são feitas, a de altura, de envergadura, o comprimento dos membros etc. Os tipos de cabelos são pesquisados. A graduação de cores da pele etc. Buscam correlações entre esses indicadores e os diversos grupos humanos, procurando sempre estabelecer um continuum do processo evolutivo da espécie humana. (LARAIA, 2005, p. 322).

Não é por acaso que a antropologia, tal como era feita nessa época, foi uma ciência muito utilizada pelos nazistas, que também acreditavam na existência de raças superiores. Nesse sentido, Harris (1979, p. 87) diz que o apogeu do racismo científico coincidiu com o aparecimento da antropologia.

Os antropólogos modernos, acostumados a ver sua imagem no espelho do relativismo do século XX, não dão o devido peso que o aparecimento da antropologia como uma disciplina e uma profissão coincidiu com o apogeu do racismo e se produziu em íntima conexão com ele. Nos anos de 1860 a antropologia e o determinismo racial eram virtualmente sinônimos. No interior da antropologia, a única questão debatida era a de se as raças inferiores podiam legitimamente aspirar a melhorar.

A partir da sexta década do século XIX, observam-se alguns sinais de modificação da antropologia rumo a sua definição como uma ciência social e da “cultura”. Entretanto, predomina um discurso fortemente biológico e a metodologia utilizada é derivada do evolucionismo.

5.2 ANTROPOLOGIA E CULTURA: A NEGAÇÃO DA SIMULTANEIDADE

A antropologia, considerada de uma forma ampla, encontra-se dividida antes do final do século XIX em vários ramos principais, antropologia física, arqueologia, etnologia social (ou antropologia cultural) e linguística.

A antropologia cultural ou etnologia social que se constitui enquanto disciplina nesse momento, tinha como tema central a questão da cultura, vista, no entanto, sob uma ótica evolucionista.

Para antropólogos culturais como Morgan, Tylor ou Frazer – na época também intitulados evolucionistas sociais, o grande interesse concentrava-se no desenvolvimento cultural tomado em uma perspectiva comparativa. Com isso almejavam captar o ritmo de crescimento sociocultural do homem e, mediante as similaridades apresentadas, formular esquemas de ampla aplicabilidade que explicassem o desenrolar comum da história humana. (SCHWARCZ, 1993, p. 57).

Esses novos antropólogos (da antropologia cultural ou etnologia social) não tinham a sua origem nas ciências naturais, mas na filosofia ou no direito. Os seus trabalhos buscavam a origem das modernas instituições jurídicas e sociais. Sem sair de seus gabinetes de estudo, serviam-se de dados coletados por viajantes, missionários e funcionários coloniais.

Um dos primeiro antropólogos a formular o conceito de cultura que seria trabalhado posteriormente pela antropologia foi o inglês Edward Tylor. O mérito de Tylor, ao construir a sua definição de cultura, foi o de sintetizar os termos *kultur* e *civilization* no vocábulo inglês *culture*. O termo germânico *kultur* era utilizado para simbolizar todas as grandes conquistas do espírito humano, como a música e a literatura, o termo francês *civilization* referia-se especialmente às conquistas materiais da humanidade, como a máquina a vapor etc. (LARAIA, 2005, p. 330).

Tylor entende a cultura como um “todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos”. (LARAIA, 2005, p. 69) O conceito de cultura é posto, deste modo, numa perspectiva evolucionista e científica, pois ele defende que ela “possa ser investigada segundo princípios gerais”, sendo “um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana”. A cultura teria uma uniformidade, “à ação uniforme de causas uniformes” e também uma variabilidade de graus devido aos “estágios de desenvolvimento ou evolução”. O etnógrafo deveria compreender e explicar, por meio de provas como “o

fenômeno da cultura pode ser classificado e arranjado, estágio por estágio, numa ordem provável de evolução”. (TYLOR, 2005, p. 69).

O conceito de cultura¹⁰⁰ diferenciava-se de raça. Esta representava o inato o fixo, o herdado biologicamente, aquela os aspectos sociais de comportamento que seguiam determinados padrões. Entretanto, segundo Kuper (2001, p.32) a ideia de cultura podia reforçar uma teoria racial da diferença. A cultura podia ser um eufemismo para raça, promovendo um discurso sobre identidades raciais ao mesmo tempo em que se renunciava aparentemente ao racismo.

Os antropólogos poderiam distinguir fastidiosamente entre raça e cultura, mas, no uso popular, “cultura” se referia a uma qualidade inata. A natureza de um grupo era evidente, perceptível a simples vista e expressada com igual efeito na cor da pele, as características faciais, a religião, a moral, as aptidões, os gestos ou as preferências dietéticas. (KUPER, 2001, p.32).

A história “universal” da humanidade era então entendida como uma sequência unilinear. Para o evolucionismo cultural, todas as culturas teriam passado por diferentes etapas de evolução. Logo, existiria um caminho a ser trilhado por todas as sociedades, numa trajetória considerada como obrigatória, unilinear e ascendente. A partir desse fato, os antropólogos deveriam estudar a cultura primitiva para traçar essa trajetória.

Em sua fase inicial, o interesse da antropologia não era, portanto, o de conhecer amplamente determinada cultura, mas a análise da “evolução” e do progresso das culturas. Estudavam-se, desta forma, as

¹⁰⁰ O conceito e a utilização do termo “cultura” pela antropologia modificou-se desde essas formulações do século XIX até os dias atuais. Wright (1998, p.139) distingue dois conjuntos de ideias acerca da “cultura” que foram estabelecidos ao longo do tempo: “um conjunto de ideias mais antigo, que equipara ‘uma cultura’ com ‘um povo’, que pode ser delineado com um limite e uma lista de traços característicos; e novos significados de ‘cultura’, não como uma ‘coisa’, mas sim como um processo político de luta pelo poder para definir conceitos chaves, incluindo o conceito mesmo de ‘cultura’. Anos atrás, os antropólogos usavam as ideias antigas de ‘cultura’, a construção de uma classificação objetiva das pessoas, como uma estratégia para situar-se aparentemente fora da política. Agora os antropólogos que adotam as novas ideias de ‘cultura’ estão compelidos a reconhecer que tais definições acadêmicas implicam uma tomada de posição política, e, portanto, um recurso que antropólogos e outros podem usar para o estabelecimento de processos de dominação e marginalização ou também como desafio a estes processos. A ‘cultura’ tanto em seus antigos como novos sentidos foi introduzida em novos domínios nos anos ‘80 e ‘90, incluindo racismo cultural e multiculturalismo, cultura corporativa e cultura e desenvolvimento.”

sociedades primitivas com a intenção de analisar a precedência histórica dos sistemas de filiação matrilinear em relação aos patrilineares, bem como o processo evolutivo da magia à religião.

A ideia básica do evolucionismo definia como primeira etapa evolutiva da humanidade a selvageria, passando pela barbárie até chegar à civilização, esta correspondia a etapa final e dizia respeito à sociedade europeia. Os antropólogos dessa época procuravam reconstruir essas etapas na tentativa de encontrar o mais primitivo ou a característica mais primitiva da qual fosse possível dizer “eis de onde surgimos!”. (CASTRO, 2008)

É claro que o ordenamento das etapas que culminavam na “civilização”, tinha como referência os europeus (*humanitas*), seus modelos, valores e configurações sociais, econômicas e políticas na época. Ou seja, o *locus* de enunciação era novamente o local que pretendia ser universal.

Por meio da evolução, as culturas “primitivas” poderiam, no futuro, alcançar o grau no qual se encontravam as culturas “civilizadas”. Com as devidas intervenções coloniais, ou seja, com a ajuda dos europeus auxiliando nesse processo de evolução, todos um dia seriam “civilizados”. O sentido desse caminho seria apenas um, do simples ao complexo, do irracional ao racional, do bárbaro ao civilizado.

A antropologia representou a normalização e tornou científico o imaginário ocidental do primitivo e sua “educação” ou “humanização” mediante a racionalização e a civilização. No interior da antropologia se estabelecia a relação *humanitas/anthropos*, “nós” e “outros”, sujeito e objeto. O primeiro, o antropólogo, ou seja, o civilizado, evoluído; o segundo, o objeto de estudo do antropólogo, o selvagem, primitivo, inferior, ou seja, os africanos, índios etc.

Estas concepções de “nós” e “outros” deram origem a um fenômeno na antropologia que Johannes Fabian, em seu livro “*Time and the Other*”, chama de “negação da coexistência no tempo” ou “negação da simultaneidade”. Trata-se, segundo Fabian (1983, p.31) de uma “tendência persistente e sistemática de localizar os referentes da antropologia em um tempo diferente ao presente do produtor do discurso antropológico.”

A construção do “outro” enquanto objeto da antropologia, realizou-se a partir da manipulação da temporalidade. O “outro” é de um tempo diferente do antropólogo, ou seja, o tempo do sujeito é um e o tempo do objeto é outro.

Formulada como uma pergunta, o tópico destes ensaios foi: Como a antropologia definiu e construiu seu objeto – o Outro - ? A busca para uma resposta foi guiada por uma tese: A Antropologia emerge e se estabelece a si mesmo como um discurso alocrônico; isto é, uma ciência do homem outro em um Tempo outro. É um discurso cujo referente foi removido do presente do sujeito falante/escritor. Esta “relação petrificada” é um escândalo. [...] Mais profunda e problematicamente eles requereram acomodar o Tempo aos esquemas de uma só forma de história: progresso, desenvolvimento, modernidade (e seu reflexo de imagem negativa: estigmatização, subdesenvolvimento e tradição). Brevemente, a geopolítica teve sua fundação na cronopolítica. (FABIAN, 1983, p.143).

Invariavelmente o “outro” habita o passado. O bárbaro no espaço (América, África, Ásia), com os estudos do evolucionismo e da antropologia, torna-se, cientificamente, primitivo no tempo.

Fabian (1983), abordando em seu discurso a questão do tempo, realiza uma espécie de reconstrução histórica das principais teorias antropológicas. Inicia sua exposição falando sobre a transformação do “tempo sagrado” da tradição judaico-cristã (enquanto uma sequência de eventos específicos relativos a um povo eleito) ao “tempo secular” do Iluminismo e sua consequente possibilidade de generalização e universalização. Esta secularização do tempo foi, segundo Fabian, o resultado de uma generalização e universalização do tempo da tradição judaico-cristã.

O “tempo universal” foi estabelecido pelos europeus politicamente a partir do surgimento do sistema-mundo moderno/colonial como uma resposta aos desafios que surgem com os “descobrimientos”. Um exemplo claro disso são os discursos de Vitória, como também de Las Casas, que situaram os índios na infância da humanidade, bem como a concepção iluminista de estado de natureza que evolui para um estado civil.

A configuração destes três elementos, secularização, generalização e universalização do tempo, permitiram aos evolucionistas uma base para o estabelecimento de suas distintas etapas evolutivas: “selvageria – barbárie - civilização”. Além disso, segundo Fabian (1983), outorgou-lhes uma outra possibilidade, a “espacialização do

tempo”. Em seus esforços por construir relações com seus “outros” através do recurso temporário, os evolucionistas puderam construir a afirmação da diferença como distância (a distância entre o Ocidente e o resto).

Esta “política do tempo” permaneceu intocável, mesmo quando o paradigma teórico evolucionista foi questionado amplamente.

Conforme Fabian (1983), as correntes teóricas antropológicas que sucederam o evolucionismo, o funcionalismo (britânico), o culturalismo (americano) e o estruturalismo (francês), não chegaram a romper com a concepção do “tempo universal” dos evolucionistas. Segundo o autor, no curso do desenvolvimento da disciplina, mesmo quando o evolucionismo foi explicitamente descartado como paradigma antropológico, sua concepção de “tempo” (tempo do antropólogo diferente do tempo do objeto) permaneceu sem mudança.

Entretanto, ao longo dos anos, as perspectivas sobre o “outro” foram modificadas para se adequar aos modelos teóricos predominantes em cada época. Neste ponto, a antropologia modificou a ideia de “selvagens” e “bárbaros” e contribuiu para a divulgação de termos científicos como “primitivo”, “simples”, “atrasados” e “subdesenvolvidos”.

Porém, nos cabe salientar, que a ideia de um tempo diferente e privilegiado do antropólogo com relação aos “outros”, os povos colonizados, se sustentou na epistemologia ocidental eurocêntrica construída a partir da divisão *humanitas/anthropos*.

O *locus* de enunciação do antropólogo (o sujeito de conhecimento, o *humanitas*) foi estabelecido em um “ponto zero” do conhecimento e a partir desse ponto ele julgou possuir um saber universal sobre a história da humanidade, de maneira que identificou em si mesmo e em sua sociedade o modelo para definir o presente e o passado. Os seus referenciais espaciais e temporais são considerados como universais e com eles se pode determinar o passado do “outro” (o objeto de conhecimento, o *anthropos*) com base no seu presente.

Em vista disso, consideramos que a disciplina científica “antropologia”, tal como foi construída discursivamente, é também uma (*anthropos*)logia, ou seja, o estudo sobre o “outro” pressupõe uma relação de conhecimento nos quais alguns podem conhecer e estabelecem quais são os padrões para conhecer e outros são os conhecidos e quando, eventualmente, são considerados “sujeitos” do conhecimento, é porque adotam os padrões epistêmicos estabelecidos pelos primeiros. Esta posição epistêmica sustenta o discurso da

hierarquia entre os povos e permite a continuidade do sistema-mundo moderno/colonial.

5.3 A ANTROPOLOGIA JURÍDICA E AS RELAÇÕES COLONIAIS DE CONHECIMENTO: CIVILIZAR E DESENVOLVER

A “antropologia jurídica”¹⁰¹, assim como a antropologia, foi utilizada a partir do século XIX como um instrumento fundamental para construir discursivamente, em termos “científicos”, a subalternização dos saberes dos povos colonizados.

Durante a segunda metade do século XIX, quando a antropologia estava se consolidando como ciência e como disciplina acadêmica, sua relação com a jurisprudência era muito estreita. (KROTZ, 2002, p. 14). Uma das causas da relação estreita entre antropologia e jurisprudência é que os advogados constituíam junto com os médicos, um dos grupos profissionais mais numerosos, dos quais surgiram os primeiros especialistas em antropologia. (KROTZ, 2002, p. 14).

Segundo Kuper (2008, p. 19) a “sociedade primitiva” era um assunto para os estudiosos do direito. Os primeiros estudos da antropologia foram feitos por juristas (Henry Maine, J. F. McLennan, Johannes Bachofen, Lewis Morgan). As questões por eles investigadas, o desenvolvimento do matrimônio e da família, da propriedade privada e do estado, foram concebidas a partir dos estudos legais, sendo que sua fonte inicial e seus estudos de caso comuns foram fornecidos pelo direito romano.

Povos em partes remotas da Índia e do continente americano viviam, segundo esses antropólogos, sob instituições parecidas com aquelas que desenvolveram os antigos habitantes da Europa em épocas remotas. O conhecimento deste “direito primitivo” tornaria possível a reconstrução histórica da linha de evolução jurídica anterior á época greco-romana. (KUPPE; POTZ, 1995, p. 10-11).

Para Rouland (2003, p. 71)

Os primeiros antropólogos do direito postulam que todas as sociedades são submetidas a leis de

¹⁰¹ A caracterização da “antropologia jurídica” como uma subdisciplina da antropologia não representou seu isolamento de outras disciplinas. Pelo contrário, desde o seu surgimento a antropologia jurídica possuiu uma relação interativa com outros ramos da antropologia e, além disso, vinculou-se a outras disciplinas como o direito e os estudos da sociologia.

evolução de rigidez variável, que conduzem da selvageria à civilização: passar-se-ia assim do oral ao escrito, da família ampla a família nuclear, da propriedade coletiva à propriedade privada, do estatuto ao contrato etc.

Maine, jurista e etnólogo inglês, em “*Ancient Law*” de 1861, realiza uma vasta abordagem sobre o grau mais primitivo até o nível mais elaborado do direito. Defende que a mais antiga forma de família é a família patriarcal dos indo-europeus e que também o movimento evolutivo de todas as sociedades se dá do estatuto para o contrato.¹⁰²

A relação de Maine com o colonialismo é evidente, pois além de ser vice-chanceler da Universidade de Calcutá e conselheiro do Governador-Geral da Índia, contribuiu para codificação do direito indiano feita pelos ingleses. (ROULAND, 2003, p. 71).

Maine busca nos direitos indiano, irlandês e germânico os traços de sua filiação comum. Suas pesquisas o conduzem a formular hipóteses sobre a maneira pela qual evoluíram as sociedades que ele conhece. Passa de um estágio arcaico, desprovido de direito, a um estado tribal, que vê seu nascimento. (ROULAND, 2003, p. 71).

Morgan¹⁰³, antropólogo estadunidense, escreveu “*Ancient Society*” em 1877 influenciado pelo evolucionismo biológico de Darwin. Defende a teoria de que, no desenvolvimento histórico das culturas, acontecem as seguintes mudanças, selvageria, barbárie e civilização.

[...] pode-se afirmar agora, com base em convincente evidência, que a selvageria precedeu a barbárie em todas as tribos da humanidade, assim como se sabe que a barbárie precedeu a civilização. A história da raça humana é uma só –

¹⁰² O estatuto é uma condição própria das sociedades primitivas, as relações sociais se limitavam a relações de família. Os indivíduos não seriam livres, estariam determinados pelo nascimento e não era possível mudar essa determinação. O contrato é uma condição que caracteriza as sociedades progressivas e complexas. Os indivíduos formam parte de associações voluntárias, nestas podem ocupar a sua posição e determinar as suas relações.

¹⁰³ Morgan influenciou consideravelmente os primeiros enfoques marxistas da antropologia. Principalmente no caso de Friedrich Engels, que escreveu “*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*” (A origem da família, da propriedade privada e do estado) baseando-se em “*Ancient Society*” de Morgan.

na fonte, na experiência, no progresso.
(MORGAN, 2005, p.44)

Para Morgan (2005, p.49) “essas três distintas condições estão conectadas umas às outras numa sequência de progresso que é tanto natural como necessária”. Sendo assim, a trajetória da humanidade é unilinear e ascendente. O progresso era evidenciado nas invenções e descobertas e também nas instituições primárias, como família, governo e propriedade, estas teriam seus germes já no primeiro período étnico, a selvageria.

Entretanto, segundo Morgan (2005, p. 61), é possível que “num mesmo tempo, diferentes tribos e nações do mesmo continente, e até da mesma família linguística, estejam em diferentes condições [nos períodos étnicos]”. Utilizando o método comparativo, Morgan, quando trata dos selvagens acredita, deste modo, que está lidando com a história antiga dos seus antepassados europeus. (MORGAN, 2005, p. 64).

Assim como todas as instituições dos povos “selvagens” eram consideradas pertencentes ao passado, suas formas jurídicas também eram consideradas primitivas, representando estágios no caminho da civilização europeia.

Sendo assim, a imposição do “direito ocidental” e das instituições jurídicas ocidentais nos contextos coloniais não só foi vista como uma necessidade governamental, mas também foi considerada como um meio para obter o abandono da selvageria e a construção da civilização. O estado de natureza deveria ser transcendido para o estado civil por meio de aparelhos ou instituições ocidentais.

Para a cultura jurídica iluminista, segundo Grossi (2009, p. 154), o direito identifica-se com a lei, um conjunto de leis que são manifestações da vontade suprema do estado. O estado é o único ator e a única voz é a sua lei, isto é, o ato que manifesta a sua vontade suprema. Vontade esta que obviamente tinha um espaço de eficácia restrito ao território em que a soberania estatal se projetava. Graças a essa vontade soberana, geral e abstrata, que se realiza um direito certo e igual para todos.

Era direito somente o que o Estado queria que fosse direito: formas em que este se manifesta na experiência – formas que nós juristas estamos acostumados a chamar, na antiga tradição, de fontes – passavam a estar imobilizadas em um tipo de pirâmide, ou seja, uma escala hierárquica em que uma função ativa era reservada

unicamente à fonte de grau superior, a lei, restando às fontes subalternas (como, por exemplo, a velha matriz da ordem jurídica pré-revolucionária, o costume), relegadas em posição servil, sem nenhum papel incisivo: o direito, justamente por ser querido do alto e baseado em um projeto desenhado no alto pelos detentores do poder, era inevitavelmente destinado a se formalizar, separando-se dos fatos sociais e econômicos em contínua transformação. (GROSSI, 2009, p. 158).

A ideia de direito, portanto, que vai se universalizar a partir do projeto ocidental evolucionista é o direito moderno, que também é colonial, ou seja, é direito do estado (monismo jurídico). Direito é igual à lei do estado e a lei do estado é igual ao direito. Esta forma jurídica representou o mais “avançado” grau de civilização. O direito moderno então tem uma fundação colonial (moderno/colonial), pois um dos objetivos do direito é civilizar os povos primitivos.

Na primeira metade do século XX a crise do evolucionismo repercutiu na antropologia e também nos estudos antropológicos jurídicos. Alguns pensadores conhecidos da antropologia destacaram-se na sua orientação não-evolucionista. Com Franz Boas (culturalismo)¹⁰⁴, Bronislaw Malinowski e Alfred Reginald Radcliffe Brown (funcionalismo)¹⁰⁵ temos a saída dos antropólogos de seus gabinetes e sua chegada aos campos de pesquisa. Agora os antropólogos estavam “cientificamente” preparados para estudar os “outros”. Em

¹⁰⁴ Em 1896, Boas publicou o seu artigo “*The Limitation of Comparative Method in Anthropology*” (As limitações do método comparativo em Antropologia), neste artigo refutou o método evolucionista e defendeu a necessidade do estudo histórico do desenvolvimento de cada sociedade. Com isso, segundo Laraia (2005, p. 329) “formulou as bases de uma abordagem teórica que foi denominada de particularismo histórico, que caracterizou a chamada Escola Cultural Americana, segundo a qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou.” Para Boas, a cultura e não a biologia que faz os seres humanos. Ou seja, “os homens não são iguais porque estão em etapas diferentes da evolução biológica, mas porque optaram por seguir caminhos diversos, criando diferentes sistemas culturais. Este posicionamento foi possível graças à definição do conceito de cultura que foi realizada por Edward Tylor.” (LARAIA, 2005, p. 329).

¹⁰⁵ O funcionalismo se destacou a partir de 1930, entretanto começou a crescer já a partir de 1914 quando Malinowski iniciou seus estudos. O funcionalismo busca explicar aspectos da sociedade por meio de funções, cada instituição na sociedade exerce uma função específica. Malinowski e, posteriormente, Radcliffe Brown buscaram estudar e explicar o funcionalismo de uma cultura num momento dado. Buscavam-se as razões de ser da cultura não mais nas origens, dessa forma acreditavam na possibilidade de conhecer uma cultura sem estudá-la e sua história.

consequência do desenvolvimento desta que se tornaria a principal característica do trabalho antropológico, novos paradigmas foram criados.

Frente a uma orientação para o passado que durante o século XIX e princípios do XX procurava reconstruir através dos dados etnográficos as leis universais da evolução da humanidade, Malinowski propunha uma antropologia que se preocupasse com as mudanças e dinâmicas daquelas culturas que estavam sendo modificadas pelo contato. (BUENAVENTURA, 2008, p. 270). Entretanto, tal como o evolucionismo, essas novas perspectivas estavam imbuídas da “missão civilizadora”. Ou seja, continuava-se teorizando a partir do Ocidente e do imaginário de superioridade do Ocidente.

Para muitos funcionalistas o direito era um mecanismo de “controle social” que garantiria a ordem (sua função era a ordem). Nesse sentido o direito seria tão plural quanto a vida social. O direito representaria, desta forma, um dos muitos elementos que contribuiriam para manutenção da cultura, esta entendida de forma estática e atemporal.

Malinowski conviveu com os nativos das ilhas Trobriand (Nova Guiné) entre 1914 e 1920. Em seu livro “Crime e costume na sociedade selvagem” de 1926, afirmou que a estrutura dessa sociedade estava baseada no fundamento do status legal das pessoas, de acordo com o qual se definiam os direitos e obrigações que lhes correspondiam. Forma-se assim um sistema de prestações mútuas de bens e serviços sustentado na noção de reciprocidade, que consiste na força que obriga a dar e receber. O direito é considerado como um “aspecto da vida tribal”, neste caso não se encontra formado por instituições e autoridades definidas, separadas e independentes. (KROTZ, 2002, p. 124-125).

Malinowski argumentava que todas as sociedades, incluindo as “primitivas” possuíam direito, ou seja, estabeleciam normas de comportamento, de “controle social”. Porém, a partir desta perspectiva os sistemas normativos indígenas e “ocidentais” respondiam às mesmas lógicas e estes sistemas teriam como finalidade os interesses econômicos e sociais dos indivíduos. (CASTILLO, 2004, p. 22).

Radcliffe-Brown embora não reivindicasse o relativismo cultural, que teria seu auge décadas mais tarde, falava de lógicas culturais distintas e desenvolvia a diferença conceitual entre direito e costume. A lei, segundo Radcliffe-Brown (1973, p. 260), tratava-se do “controle social através da aplicação sistemática da força da sociedade politicamente organizada”. Nem todas as sociedades, nesse sentido,

teriam o direito, sendo que este era considerado para ele, como uma característica das sociedades com governos centralizados, sua existência era sinal de um nível superior de desenvolvimento. (CASTILLO, 2004, p. 22).

A diferença entre direito e costume que desenvolveu Radcliffe-Brown foi utilizada amplamente pela antropologia jurídica posterior. Essa definição do direito é própria do século XVIII quando se considera como um contrato entre indivíduos para superar o caos do estado natural. A racionalidade ocidental marca por definição o estabelecimento destes contratos. O costume enquanto pluralidade de práticas culturais que surgem em distintos momentos históricos é considerado como uma oposição ao contrato livre e racional da lei. Assim como não é possível imaginar o homem civilizado sem uma concepção antagônica do selvagem ou bárbaro, da mesma maneira não é possível imaginar a lei sem uma concepção do costume. (CASTILLO, 2004, p. 24).

A distinção entre direito e costume está conceitualmente ligado à ideia de “direito consuetudinário” ou “costume jurídico” no sentido de que tais expressões são utilizadas para explicar e diferenciar o “direito civilizado” do “direito primitivo”. Tais expressões no contexto da colonialidade foram utilizadas para nomear aquilo que regulava a vida dos grupos chamados primitivos, estes teriam “direito consuetudinário” e as sociedades mais civilizadas teriam o “Direito” surgido no Ocidente.

Dicotomias como direito/costume, lei escrita/lei não escrita, permearam a produção dos discursos jurídicos moderno/coloniais e foram traduzidas em grande parte a partir da lógica colonial de exploração e controle das colônias. Por trás dessas categorias, o *humanitas* exercia seu saber-poder e classificava o mundo a partir de sua perspectiva universal apoiada tanto na colonialidade do tempo como do espaço.

O comprometimento da antropologia e da antropologia jurídica com a colonialidade era implícito ou explícito. Nesse sentido, Malinowski afirmava que entender os sistemas de controle social nativo é uma tarefa

[...] não somente da mais alta importância científica e cultural, como não deixa de ter interesse pragmático, pois pode ajudar o homem branco a governar, explorar e aperfeiçoar o nativo com resultados menos perniciosos para este. (MALINOWSKI, 2003, p. 8). (grifo nosso)

Para Kuper (1978, p. 134) na época posterior a Malinowski as questões mais repetidamente tratadas nesses estudos de antropologia confirmavam sua relação com a administração colonial. As questões referiam-se “a posse da terra, a codificação das leis tradicionais, sobretudo a legislação matrimonial, migração da mão-de-obra, a posição dos régulos [chefes tribais africanos] [...] e orçamentos domésticos”, confirmando assim o grande interesse desses temas por parte da administração colonial.

O interesse colonialista de conhecer os “costumes” e o “direito” dos povos chamados “primitivos” e “iletrados” estava, segundo Kuppe e Potz (1995, p. 14) consoante com uma visão na qual o sistema legal era entendido como uma instituição virtualmente independente e separada de outras instituições na sociedade.

As instituições autóctones foram apresentadas como se funcionassem da mesma maneira que a própria ordem jurídica ocidental dos antropólogos. De modo que a investigação chegou sempre ao resultado desejado, encontrou em cada sociedade o chefe e as estruturas de ordem. (KUPPE; POTZ, 1995, p. 20-23). Os antropólogos relativistas do século XX, segundo Kuppe e Potz (1995, p. 24), ensinavam que nas culturas exóticas deveria se aplicar a mesma lógica jurídica que supostamente funciona o direito ocidental.

Segundo Ribeiro (2006, p. 150).

Em suma, nas primeiras décadas do século XX, com diferentes nacionalismos e colonialismos operando, os “nativos” eram vistos principalmente por uma perspectiva moderna como povos que precisavam ser conhecidos a fim de propiciar sua integração ao Estado-nação ou a impérios.

O uso da antropologia pelos interesses colonialistas, não causava nenhum transtorno teórico ou científico aos estudiosos do “outro”. Ao se “considerarem como verdadeiros porta-vozes dos grupos com os quais trabalhavam, os antropólogos colocavam-se diante dos governos coloniais como essenciais para a dominação de tais comunidades.” (CASTRO, 2008).

Se os povos colonizados possuíam leis, estas podiam ser utilizadas pelas administrações coloniais como parte da chamada “*Indirect Rule*” (nesse caso, utilizada pela administração colonial britânica), que se valia das autoridades locais e de suas instituições para

o controle da população colonizada. O esquema britânico de governar através do governo indireto tornava necessário o conhecimento daqueles que deveriam ser governados. (CASTRO, 2008).

Em um primeiro momento se apresentava a necessidade prática de estruturar uma administração colonial de controle efetivo e eficiente nas colônias. A um nível mais profundo, existia a necessidade de justificar esta expansão. Assim como Las Casas estava ciente de sua “missão evangelizadora”, os administradores e homens de ciência assumem a tarefa de levar em frente sua “missão civilizatória”. Investiga-se, conhece e administra para “civilizar”. (DEVALLE, 1983, p. 347).

Malinowski considera que o “nativo, todavia, necessita ajuda”, e o antropólogo vai ajudá-lo com as “melhores intenções”. (DEVALLE, 1983, p. 351) A ênfase nas melhores intenções relaciona-se com a “missão civilizatória” que assume o antropólogo, da mesma forma que os missionários e os administradores.

Ao estar convencido da “obrigação moral” do antropólogo de ser um intérprete justo e fiel do nativo e com sua ideia de que o “nativo, todavia, necessita ajuda”, Malinowski é coerente com sua ideia de pertencimento a uma sociedade dominante e superior. A ajuda se estabelece sobre bases morais, ou seja, a caridade daquele que tem algo e se sente satisfeito ao “dar” aos incapazes, estes são como crianças que necessitam de tutela. (DEVALLE, 1983, p. 359).

Assim, os antropólogos se convertem em colaboradores coloniais com uma finalidade concreta e com um papel na prática. O objetivo era o conhecimento e a análise dos povos colonizados ou por colonizar, conhecimento este utilizado para um melhor controle desses povos.

Além disso, como parte do mecanismo da colonialidade que iria perdurar com o passar do tempo, os antropólogos (sem entrar na questão das intenções do sujeito) por meio de suas elaborações conceituais contribuíam para consolidar a uni-versalidade epistêmica em detrimento de outras formas de conhecimento.

É claro que no próprio interior da antropologia, a vinculação entre os estudos antropológicos e as relações de poder, incluindo o colonialismo, foram criticadas.

Com o final da guerra do Vietnam a relação entre conhecimento e poder tornou-se mais explícita, elaborando novos problemas éticos e políticos. Todos os exóticos e subalternizados precisavam ser vistos como sujeitos de seus próprios destinos. (RIBEIRO, 2006, p. 152). Este tipo de crítica foi articulado nas décadas de 1960 e 1970, principalmente por uma abordagem de economia política marxista e, em geral, em nome

das lutas do “Terceiro Mundo” contra o colonialismo e o imperialismo. Tratava-se de problematizar o conhecimento e a prática antropológica com referências às relações de dominação e exploração. (RESTREPO; ESCOBAR, 2004, p. 115).

Vale notar que o objeto da antropologia, o “outro”, também foi se modificando ao longo do século, além de ciência das “sociedades primitivas”, a antropologia também foi chamada para estudar as “sociedades complexas”, estabelecendo assim uma nova dicotomia entre sociedades simples e complexas, atualizando a relação de inferioridade e superioridade. Isso converteu a própria sociedade do antropólogo em objeto de estranhamento. Esta mudança proporcionou o questionamento das abordagens antropológicas clássicas e sobre a relação entre o antropólogo e a antropologia com as culturas estudadas.

Durante a década de 1970 também surgiram teorias sociais que incorporaram a noção de poder à análise da realidade social (especialmente a partir das teorias de Foucault, Bourdieu e Gramsci), essas análises foram realizadas em várias disciplinas acadêmicas, incluindo a antropologia jurídica.

Na metade dos anos de 1980 as práticas epistemológicas e textuais foram objetos de intensos debates. Foi reforçada uma tendência crítica sobre a prevalecente concepção objetivista, normativista e essencialista de cultura, enfatizando o caráter historicizado, localizado, polifônico, político e discursivo de qualquer fato cultural.

Essas críticas, embora com exceções, tiveram no homem ocidental (*humanitas*) seu agente de transformação antropológica. Ou seja, a antropologia, assim com as demais disciplinas científicas, continuou alimentando sua razão de ser a partir de uma perspectiva histórica e epistemológica profundamente ocidental. É a partir deste ponto de vista que todas as outras experiências e saberes de todos os lugares do planeta são inseridos ou excluídos das análises.

Restrepo e Escobar (2004, p. 115) consideram que embora essa crítica fosse importante, ela encobriu as práticas acadêmicas antropológicas e foi em grande parte silenciosa sobre as antropologias que se desenvolveram no “Terceiro Mundo”.

Os eventos que levaram ao fim da União Soviética (1989-1991) inauguraram o atual momento que, conforme Ribeiro (2006, p. 150), pode ser chamado de “era da globalização realmente existente”, nesse contexto a antropologia passou por novas transformações e crises.

A globalização realmente existente criou fluxos cada vez mais complexos de mercadorias, pessoas

e informação, redefinindo as relações entre espaços globais fragmentados – o local e o global. [...] Novas migrações internacionais criaram segmentações étnicas mais diversificadas dentro dos Estados-nações em quase todos os lugares, redefinindo o papel da distância na definição de sujeitos etnográfico. (RIBEIRO, 2006, p. 150).

Com estas transformações as linhas entre nativos e não-nativos ficaram confusas, já não se sabia mais quem era o “outro” diante das novas complexidades e em contextos globais e nacionais.

Não obstante que muitos cientistas sociais afirmem que as inocências da antropologia (o “selvagem”, o “primitivo”, por exemplo) foram amplamente superadas, a maioria das críticas fracassaram em perceber a relação entre modernidade/colonialidade na esfera do conhecimento. A lógica colonial continuou ditando as regras do discurso da antropologia, assim como dos demais discursos científicos, políticos e jurídicos contemporâneos.

Um dos exemplos desse processo de colonialidade é o discurso do “desenvolvimento”¹⁰⁶, que desde a metade do século XX até a atualidade tem sido amplamente difundido. A ideia de desenvolvimento e o seu oposto, o subdesenvolvimento contribuiu significativamente para perpetuar a relação de superioridade entre seres humanos e os povos, estabelecida pela matriz de poder colonial.

Em seu discurso de posse como presidente dos Estados Unidos em 20 de janeiro de 1949, Harry Truman anunciou ao mundo inteiro seu conceito de “tratamento justo”. Um componente essencial desse conceito era seu chamado aos Estados Unidos e ao mundo para resolver os problemas das “áreas subdesenvolvidas” do planeta. (ESCOBAR, 1999, p. 33).

Mais da metade da população do planeta vive em condições próximas da miséria. Sua alimentação é inadequada, ela é vítima da doença. Sua vida econômica é primitiva e está estancada. Sua pobreza constitui um obstáculo e uma ameaça tanto para eles como para as áreas mais prósperas. Pela primeira vez na história, a humanidade

¹⁰⁶ O discurso do desenvolvimento posteriormente passou a incluir variações como desenvolvimento local, microdesenvolvimento, endodesenvolvimento, etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável.

possui os conhecimentos e técnicas para mitigar o sofrimento destas pessoas [...]. Eu acredito que nós devemos tornar disponíveis para os povos amantes da paz os benefícios do nosso acervo de conhecimentos técnicos de modo a auxiliá-los a realizar suas aspirações por uma vida melhor [...]. O que temos em mente é um programa de desenvolvimento baseados nos conceitos de tratamento justo e democrático. Uma maior produção é a chave para a prosperidade e a paz. A chave para uma maior produção é a ampla e vigorosa aplicação do conhecimento científico e tecnológico moderno. (TRUMAN apud ESCOBAR, 1999, p. 33). (grifo nosso)

Segundo Buenaventura (2008, p. 275) com a criação das grandes organizações multilaterais para o “desenvolvimento” (Banco Mundial, FMI etc.) uma nova era da antropologia, a “antropologia para o desenvolvimento”, começou a ser estabelecida. O aparecimento destas organizações motivou a antropóloga Lucy Mair, no *London School of Economics* a tentar renomear a antropologia aplicada sob o nome de *Development Studies*. Não obstante, devido ao anti-imperialismo e ao anticolonialismo dos anos de 1960, a “antropologia para o desenvolvimento” não se concretizou até meados dos anos de 1970.

Nesta época, década de 1970, segundo Escobar (1999), ocorreu uma mudança de rumo político com relação à questão do desenvolvimento, essa mudança se manifestou claramente no giro que efetuou o Banco Mundial e as agências das Nações Unidas ao adotarem uma política de programas “orientados para a pobreza”. Tratava-se da passagem do subdesenvolvimento ao desenvolvimento por meio de uma linha de progresso ascendente que resultaria na melhora econômica, social, cultural.

Os peritos começaram a aceitar que os pobres, especialmente os pobres das zonas rurais, deviam participar ativamente nos programas, caso se pretendesse alcançar algum resultado positivo. Estas novas preocupações criaram uma demanda de antropólogos sem precedentes. (ESCOBAR, 1999, p. 104).

O papel dos antropólogos se justificou por sua capacidade de oferecer análise detalhadas da organização social que está por “trás” das atuações da população local, essa análise resultou imprescindível para a investigação aplicada.

A equação herdeira em grande parte do axioma do progresso, estabelecia desta vez uma diferença que prometia ser significativa. O novo conceito de desenvolvimento destacava os aspectos sociais e culturais como variáveis determinantes para o “rendimento” e sustentabilidade das intervenções. Porém, não se tratava de apenas destacar a importância da “cultura” como categoria analítica para delinear e avaliar os programas de desenvolvimento, mas também de outorgar uma maior participação a esses sujeitos na execução dos programas de desenvolvimento. Estes giros posicionaram aos antropólogos como os profissionais mais capacitados para empreender as novas políticas orientadas para a erradicação da pobreza e modernização do campo e da sociedade rural. (BUENAVENTURA, 2008, p. 276).

Conforme Escobar (1999, p. 13), esse conhecimento sobre os povos e suas culturas foi convertido novamente em uma tecnologia de administração e posto uma vez mais a disposição da subordinação das vítimas do “desenvolvimento”. A presença do conhecimento especializado antropológico buscou fazer mais “humana” as intervenções elaboradas a partir das organizações multilaterais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional. As intervenções humanitárias passaram a ser justificadas em nome do progresso, do combate à pobreza, do analfabetismo, por exemplo.

Buenaventura (2008, p. 277) considera que embora as práticas contemporâneas de “desenvolvimento” levem em consideração o interesse dos grupos “beneficiados” também é certo que em muitas ocasiões ao identificar e construir sujeitos de intervenção se acentuam as práticas paternalistas e se naturalizam certos processos de exclusão.

Além disso, conforme Shiva (2003, p. 81), o “saber ocidental moderno” tenta invisibilizar sua relação com o projeto de desenvolvimento econômico e por isso “torna-se parte de um processo de legitimação mais efetivo para a homogeneização do mundo e da erosão de sua riqueza ecológica e cultural.”

A tirania e os privilégios hierárquicos que fazem parte do impulso de desenvolvimento também fazem parte do saber globalizante no qual o paradigma de desenvolvimento está enraizado e do qual deriva sua argumentação e sua

legitimação. O poder com o qual o saber dominante subjugou todos os outros torna-o exclusivista e antidemocrático. (SHIVA, 2003, p. 81).

Para Escobar (1999, p. 42), há uma imaginação geopolítica que domina o significado do “desenvolvimento”. Essa imaginação está ligada à produção de diferenças, subjetividades e ordens sociais, uma relação entre história, geografia e modernidade que perdura até hoje em relação ao “Terceiro Mundo” e que resiste a desintegrar-se apesar das importantes mudanças proporcionadas pelas geografias pós-modernas.

Em nossa análise, tal imaginação geopolítica “resiste a desintegrar-se” por que faz parte da lógica colonial do conhecimento e é sustentada epistemicamente pelo imaginário do “ponto zero”, a existência de um lugar universal, separado do tempo e do espaço. Acreditamos, entretanto, que é possível um processo decolonial, mas este é lento e exige a decolonialidade do conhecimento e não apenas a crítica do “neoliberal”.

Os “outros” foram nomeados inicialmente como selvagens, bárbaros, primitivos, e depois da Segunda Guerra Mundial a classificação dicotômica se articulará em torno da noção de desenvolvimento: desenvolvidos/subdesenvolvidos, modernos/tradicionais, Primeiro Mundo *versus* Terceiro Mundo, Norte frente ao Sul, avançados/atrasados (ou emergentes).

Tais classificações obedecem a crença de que o *humanitas*, estando em um grau superior de humanização, tem a obrigação ética e moral de ajudar aos outros povos, levando a eles, conforme o momento histórico, o cristianismo, a civilização, o progresso e o desenvolvimento.

A figura do “selvagem” e do “bárbaro” representou a alteridade na época da conquista da América e a figura do “primitivo” esteve ligada a antropologia e a ciência no colonialismo posterior ao século XVIII. Da mesma forma consideramos que a ideia do “subdesenvolvido” (ou “em desenvolvimento”, “emergente” “em vias de industrialização”) é a partir da Segunda Guerra Mundial uma das figuras que representa o “outro” e justifica os projetos de intervenção, projetos estes inseridos muitas vezes nos discursos multiculturalistas.

Para Zaldívar (2005), o discurso do “desenvolvimento” tem gerado um gigantesco mercado da solidariedade ou da compaixão, cujos clientes (os beneficiários) são os subdesenvolvidos, tradicionais, atrasados ou emergentes do Sul que devem (querem e desejam) desenvolver-se e modernizar-se. Esse discurso coloniza os imaginários

coletivos de seu objeto de intervenção (as populações que se localizam no outro lado da linha do desenvolvimento e, portanto, podem “desenvolver-se”). Além disso, permite articular um complexo institucional entrelaçado (o aparato do desenvolvimento) que gera modelos teóricos e linhas práticas de intervenção, orientando, canalizando, financiando e avaliando o processo dialético de ação, reação e mudança por ele mesmo estimulado.

Como o discurso do “desenvolvimento” influenciou a política do conhecimento como um todo, os estudos da antropologia jurídica também passaram a estar vinculados a essa nova perspectiva, ou melhor, com essa nova retórica da modernidade. Isso pode ser observado principalmente com relação aos estudos do multiculturalismo e dos direitos indígenas.

Entretanto, muitos desses estudos se direcionam apenas para o aspecto do “reconhecimento” dos direitos indígenas a partir de uma perspectiva multiculturalista, ou seja, novamente o “*humanitas*”, o “humano” universal, definindo o que é humanidade, classificando-a e estipulando os seus “direitos”. Este posicionamento permanece assim vinculado à lógica colonial (uma retórica moderna e “salvacionista” e uma lógica que propicia o controle e a exploração) que perdura na atualidade a partir da uni-versalidade epistêmica.

Porém, em nosso entendimento, essa nova fase “multiculturalista” da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial também traz consigo uma “novidade”. Trata-se da abertura de espaços que possibilitam o aparecimento de saberes jurídicos “outros”, silenciados pela epistemologia eurocêntrica. Estes saberes não apenas entram em cena, mas proporcionam processo decolonial do conhecimento a partir da emergência da pluri-versalidade epistêmica.

6 A EMERGÊNCIA DA PLURI-VERSALIDADE EPISTÊMICA E A DECOLONIALIDADE DA (*ANTHROPOS*)LOGIA JURÍDICA MODERNO/COLONIAL

6.1 O MULTICULTURALISMO OFICIAL E A ENTRADA EM CENA DO “ÍNDIO PERMITIDO”

A partir da década de 1980 o termo “cultura” tornou-se um conceito estratégico central “para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento e um campo de lutas e de contradições.” (SANTOS; NUNES, 2003, p.28).

Ao se tornar um conceito estratégico, vários “ismos” passaram a derivar do conceito de cultura e a ser amplamente utilizados e debatidos na contemporaneidade, como por exemplo, multiculturalismo, interculturalismo, entre outros, todos dizendo respeito a diversidade cultural.¹⁰⁷

Segundo Sparemberger e Kretzmann (2008, p.93), a antropologia jurídica e o multiculturalismo inseriram-se, nos últimos anos, no debate em torno do conteúdo e do papel das constituições, “tanto no que tange aos direitos das minorias, às reivindicações territoriais, à proteção dos direitos culturais, à língua, aos currículos escolares, quanto aos preceitos que fundamentam as Constituições.”

O multiculturalismo, ou a multiculturalidade são termos, segundo Walsh (2009, p. 42), principalmente, descritivos. Referem-se à multiplicidade de culturas existentes dentro de um determinado espaço, local, regional, nacional ou internacional, sem que necessariamente tenham uma relação entre elas. Esta concepção de multicultural se inspira nos princípios liberais de individualidade, igualdade e tolerância em relação ao outro¹⁰⁸. Seu uso comum se dá no contexto de países ocidentais, como nos Estados Unidos, onde as minorias nacionais (negros e indígenas) coexistem com vários grupos de imigrantes e com

¹⁰⁷ Um dos países pioneiros a assumir o multiculturalismo foi o Canadá. Desenvolveu-se neste país agências estatais específicas visando resolver os conflitos culturais. Em 1971 o Canadá adotou a política oficial do multiculturalismo. Esta, na realidade, representava uma política de apoio a polietnicidade dentro das instituições nacionais. Desde 1980 o governo canadense começou a acentuar o multiculturalismo como uma “forma anti-discriminatória” da gestão das relações raciais. Ver: DAMÁZIO, 2008.

¹⁰⁸ Autores como Will Kymlicka, Charles Taylor e Michael Walzer tratam sobre esse tipo de multiculturalismo.

“minorias involuntárias” cuja presença está associada à expansão colonial e imperial.

Nestes contextos, o multiculturalismo oficial (dos estados e também de muitos estudos acadêmicos) se entende como um relativismo cultural, quer dizer, como uma separação ou segregação entre culturas demarcadas e fechadas sobre si mesmas, sem aspecto relacional.

Esta concepção da multiculturalidade se constrói dentro de dois contextos políticos. Um deles se dirige às demandas de grupos culturais subordinados dentro da sociedade nacional, programas e direitos especiais como resposta à exclusão. É um multiculturalismo fundamentado na busca de algo como justiça e igualdade. O outro contexto político parte das bases conceituais do estado liberal, na qual todos, supostamente, compartilham os mesmos direitos e uma “cidadania multicultural”. Neste contexto a tolerância ao “outro” como uma mudança só com relação a atitudes é considerada suficiente para permitir que a sociedade nacional funcione sem maiores conflitos, problemas ou resistências. (WALSH, 2009, p. 42-43).

O multiculturalismo, conforme Santos e Nunes (2003, p. 28), aponta simultaneamente ou alternativamente para uma descrição e para um projeto. Como descrição pode se referir a “existência de uma multiplicidade de culturas no mundo”, “a co-existência de culturas diversas no espaço de um mesmo estado-nação” e “a existência de culturas que se interinfluenciam tanto dentro como para além do estado-nação.” Como projeto, refere-se a um “projeto político de celebração ou reconhecimento dessas diferenças.”

De acordo com Santos e Nunes (2003, p. 28-31), inúmeras são as críticas ao multiculturalismo, principalmente na sua versão oficial (liberal ou neoliberal).¹⁰⁹ Uma das críticas é que o multiculturalismo é um conceito eurocêntrico.

[...] criado para descrever a diversidade cultural no quadro dos Estados-nação do hemisfério Norte e para lidar com a situação resultante do afluxo de imigrantes vindos do Sul num espaço Europeu sem fronteiras internas, da diversidade étnica e afirmação identitária das minorias nos EUA e dos problemas específicos de países como o Canadá, com comunidades linguísticas ou étnicas territorialmente diferenciadas. Trata-se de um

¹⁰⁹ Muitos autores (Hall, McLaren, Santos), diferenciam variadas formas de multiculturalismos. (DAMÁZIO, 2008, p. 71-73).

conceito que o Norte procura impor aos países do Sul como modo de definir a condição histórica e identidade destes. (SANTOS; NUNES, 2003, p. 30).

O multiculturalismo também é acusado de fazer parte da lógica cultural do capitalismo multinacional e por consistir em uma nova forma de racismo. (SANTOS; NUNES, 2003, p. 30). Para Žizek (2003, p. 157) o racismo pós-moderno contemporâneo é o sintoma do capitalismo tardio multiculturalista. Assim a tolerância liberal tolera o “outro” folclórico, privado de sua substância, por exemplo, a multiplicidade de “comidas étnicas” em uma megalópole contemporânea. Porém, denuncia a qualquer “outro real” por seu fundamentalismo. O “outro real” é por definição “patriarcal”, “violento”, jamais é o “outro” da sabedoria etérea e dos costumes encantadores.

Žizek (2003, p. 173) afirma que no multiculturalismo existe uma distância eurocentrista condescendente e/ou respeitosa para com as culturas locais, entretanto não fixa raízes em nenhuma cultura em particular. Ou seja, o multiculturalismo é uma forma de racismo negada, invertida, um racismo à distância, respeita a identidade do “outro”, mas concebe a este como uma comunidade “autêntica”, fechada. O multiculturalista se mantém à distância graças a sua “posição universal privilegiada”. Logo, o respeito multiculturalista pela especificidade do “outro” é precisamente uma forma de reafirmar sua própria superioridade.

Nesse sentido, o multiculturalismo é considerado como um conceito que suprime o problema das relações de poder, da exploração, das desigualdades e exclusões. “O recurso central à noção de ‘tolerância’ não exige um envolvimento ativo com os ‘outros’ e reforça o sentimento de superioridade de quem fala de um autodesignado lugar de universalidade.” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 31).

O multiculturalismo, enquanto termo empregado para se referir a contextos específicos, está fundamentado em problemas supostamente “universais” ou que têm que ver com “minorias étnicas”, cuja resposta ou solução, segundo esta lógica, também deve ser universal. Por isso, segundo Walsh (2009, p. 43), as políticas multiculturais do Banco Mundial e de outras entidades financeiras multilaterais e transnacionais são as mesmas em todos os países do chamado “Terceiro mundo” ou “em desenvolvimento”. São políticas que se “abrem” para a diversidade, mas ao mesmo tempo asseguram o controle e o contínuo domínio do

poder hegemônico nacional, bom como os interesses do capitalismo global. (WALSH, 2009, p. 43).

A partir dos projetos multiculturais os povos são reconhecidos apenas enquanto subordinados à hegemonia do estado-nação. Tem espaço no quadro do estado-nação como “estatuto especial” atribuído a certas regiões ou povos, cuja existência coletiva e direitos coletivos são reconhecidos apenas enquanto forem compatíveis com as noções de soberania, direitos e, em especial, direitos de propriedade. (SANTOS; NUNES, 2003, p. 31).

Raimon Panikkar (2002, p. 30) diz que o multiculturalismo

exibe ainda a síndrome colonialista que consiste em acreditar que existe uma supracultura superior a todas as demais, capaz de lhes oferecer uma hospitalidade benigna e condescendente, inclusive se a chamássemos metacultura.

O reconhecimento e a tolerância que o paradigma multicultural promete deixa intacta a estrutura social e institucional que constrói as diferenças, ou seja, o multiculturalismo oficial não apenas deixa de questionar os padrões de conhecimento eurocêntricos e a divisão *humanitas/anthropos* como, na maioria das vezes, fortalece a matriz de poder colonial que sustenta a classificação de pessoas e saberes. Isto é, além de não refletir as questões coloniais, renova e encobre prática de subalternização epistêmica.

Para Cusicanqui (2010, p. 60)

O multiculturalismo oficial é o mecanismo encobridor por excelência das novas formas de colonização. As elites adotam uma estratégia de disfarce e articulam novos esquemas de cooptação e neutralização. Reproduz-se assim uma “inclusão condicionada”, uma cidadania recortada e de segunda classe que molda imaginários e identidades subalternizadas no papel de ornamentos ou como massas anônimas que teatralizam sua própria identidade.

Assim, há a advertência que por trás das novas políticas de reconhecimento inclusão existe uma nova lógica cultural “capitalista” e “desenvolvimentista” que tenta controlar e harmonizar a oposição com a

pretensão de eventualmente integrar os povos indígenas e negros ao mercado. (WALSH, 2002, p. 2).

Embora as políticas multiculturalistas de reconhecimento representem, em certa medida, uma resposta às demandas indígenas, “estas também aconteceram no contexto da chamada ‘dupla transição’ para a democracia eleitoral e para as políticas inspiradas no Consenso de Washington e no neoliberalismo”. (ASSIES, 2009, p. 95).

Assim, as políticas de reconhecimento formaram parte de uma busca de novas formas de governança para as democracias de mercado (*market democracies*). Por isso alguns teóricos assinalaram – e advertiram – sobre a implementação de um multiculturalismo neoliberal e condescendente. (ASSIES, 2009, p. 95).

Segundo Zaldívar (2005), a partir do discurso do “desenvolvimento”, os organismos multilaterais demonstraram sensibilidade com relação as reivindicações dos movimentos indígenas, principalmente as de caráter “cultural”, como por exemplo, o direito à diferença, o reconhecimento e a pluriculturalidade dos estados nacionais.

Outras demandas, conforme Zaldívar (2005), relacionadas com a autonomia, a territorialidade ou o acesso e manejo dos recursos naturais ficam, segundo os países e suas respectivas correlações de forças, em segundo plano, “com muito de retórica e variável eficácia”. Nesse mesmo sentido, Assies (2009) afirma que a legalização de alguns direitos das minorias étnicas se dá num âmbito que não afeta o padrão de acumulação do modelo neoliberal.

Um indício do impacto dessas novas tendências desenvolvimentistas (aliada as pressões dos movimentos indígenas) foi, segundo Assies (2009, p. 93), a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) aprovada em 1989.

Esta Convenção foi elaborada como resultado das críticas a Convenção anterior sobre os indígenas (107 de 1957) que refletia o pensamento indigenista daquela época e procurava a proteção e a integração dos povos indígenas, entendendo que estes desapareceriam com a modernização, nesse caso se buscavam mecanismos para sua adaptação à sociedade dominante. Contudo, em meados da década de 1970 começa a se articular uma crítica ao espírito assimilacionista da

Convenção 107. Os novos movimentos indígenas, particularmente os latino-americanos, tiveram um papel ativo no debate sobre a nova Convenção (169) e obtiveram a incorporação de elementos e de uma nova linguagem sobre os direitos indígenas. (ASSIES, 2009, p. 93).

A Convenção 169 passou a rechaçar as políticas assimilacionistas e incorporou novos conceitos jurídicos como o uso do termo “povos indígenas”, em clara alusão ao direito a livre determinação desses povos no direito internacional, o que fundamenta as reclamações por uma autodeterminação interna (no estado) ou a autonomia.¹¹⁰

Outras inovações foram a incorporação do conceito de território, o direito a autoidentificação, assim como o direito à consulta prévia sobre projetos e programas de desenvolvimento que os afetam. (ASSIES, 2009, p. 93).

Assim, pouco a pouco, foram se incrementando e fortalecendo direitos indígenas constitucionalmente consagrados, que parcialmente refletem o discurso dos movimentos indígenas e o horizonte aberto pela Convenção 169 e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007 da ONU. (ASSIES, 2009, p. 95).

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, deste modo, destaca a urgente necessidade de

[...] respeitar e promover os direitos intrínsecos dos povos indígenas, que derivam de suas estruturas políticas, econômicas e sociais e de suas culturas, de suas tradições espirituais, de sua história e de sua concepção da vida, especialmente os direitos às suas terras, territórios e recursos. (WALSH, 2009, p. 171).

Este processo de reconhecimento foi constituído, de acordo com Assies (2009, p. 94) lado a lado com as reformas constitucionais que de alguma forma reconhecem a composição multiétnica e pluricultural das sociedades latino-americanas e, ao menos retoricamente, deixaram para trás as políticas integracionistas ou assimilacionistas anteriores. Para

¹¹⁰ “Pelo direito à livre determinação os povos indígenas têm a opção de decidirem que tipo de organização política querem adotar. A preferência expressa pela maioria das organizações indígenas em seus documentos e declarações tem sido a de exercer o direito à livre determinação dentro dos países em que estão inseridos os povos indígenas, ou seja, a tendência geral não tem sido de separação e constituição de um Estado nacional próprio, mas sim de garantir a manutenção e o desenvolvimento de suas próprias formas de vida sociocultural sob o marco de seus respectivos âmbitos estatais, por meio da autonomia, do autogoverno ou outro regime semelhante.” (SÁNCHEZ, 2009, p. 66).

Van Cott (2000), chegaram os tempos do “constitucionalismo multicultural”.

Os textos constitucionais a partir de então incorporaram referências “ao caráter multicultural ou multiétnico da ‘sociedade nacional’, e reconhecimentos mais ou menos amplos de direitos especiais para os integrantes dos povos indígenas.” (WILHELM, 2009, p. 139).

Desse modo, é comum aos textos constitucionais hoje vigentes que o reconhecimento da presença dos povos ou comunidades indígenas não comporte o rigor da garantia normativa de uma determinada posição jurídica, de determinados direitos coletivos. Há o reconhecimento da existência indígena e de sua peculiar identidade, mas sua efetividade, e, em certos momentos, sua própria existência, dependem da criação normativa do Estado. Em consequência, não existem direitos constitucionais coletivos, direitos anteriores à ideia de Estado, que este se limita a reconhecer; trata-se de espaços (direitos ou faculdades) cuja relevância jurídica está submetida à sua concessão por parte do Estado. (WILHELM, 2009, p. 140).

É nessa nova fase multiculturalista da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial que temos a chegada do “índio permitido” a esfera pública.¹¹¹ Representa um novo cenário no qual se aceitam as demandas culturais sempre que não impliquem uma redistribuição real dos recursos e do poder, tampouco questionamento das relações de saber. Significa, então, uma forma de tratar as demandas indígenas e de filtrá-las seletivamente através do sistema político e das agências estatais. (ASSIES, 2009, p. 95).

A partir desta perspectiva pode-se considerar que muitas das reformas legais envolvendo a questão indígena exemplificam, conforme Hale (2007, p. 295) a atuação do “multiculturalismo neoliberal”.

¹¹¹ O conceito “índio permitido” foi cunhado por Silvia Rivera Cusicanqui, como explicam Hale e Millaman (2006). Cusicanqui disse que com a política de reconhecimento *light* cria-se um novo sujeito, o “índio permitido”. O “índio permitido” é o sujeito que está aprovado e validado pelo governo, que aceita sem questionar as políticas do estado. Hale diz que quando se promove esse sujeito permitido, está se proibindo um outro sujeito, o “índio insurreto”, ou seja, aquele que não está de acordo com o sistema neoliberal.

Segundo Garcés (2009, p. 171-172),

mediante o reconhecimento das diferenças (culturais, étnicas), buscou-se o reconhecimento da homogeneidade econômica do mercado e da política do Estado. Geriu-se a exclusão, porém sem mudar a hierarquização da desigualdade.

O estado buscou combinar a imagem de modernidade cosmopolita com ícones do indigenismo multicultural. Além disso, pretendeu apagar o racismo do passado sem ameaçar nem a institucionalidade do estado, nem os valores democráticos liberais. “Assim, o estado se reconstituía ao apresentar suas instituições como instrumentos de justiça e igualdade.” (GARCÉS, 2009, p. 172).

Para Hale (2007, p. 295, 314)

[...] atores econômicos e políticos utilizam o multiculturalismo neoliberal para afirmar a diferença cultural, entretanto preservam a prerrogativa de discernir entre os direitos culturais consistentes com o ideal do pluralismo democrático, liberal e os direitos culturais antagônicos a dito ideal. Ao fazê-lo, estimulam uma ética universalista que se constitui numa defesa da mesma ordem capitalista neoliberal. Na lógica desta ética, aqueles que poderiam desafiar as iniquidades subjacentes ao capitalismo neoliberal como parte de seu ativismo pelos “direitos culturais” são considerados como “radicais”, definidos não como “anticapitalistas” mas sim como “culturalmente intolerantes, extremistas”. [...] Defendo que o discurso do multiculturalismo, cada vez mais proeminente entre diversos grupos de atores dominantes e instituições na América Central, tem o efeito acumulativo de separar as demandas dos direitos culturais aceitáveis daquelas consideradas inapropriadas, reconhecendo as primeiras e fechando a passagem com relação às outras e criando deste modo um meio para “administrar” o multiculturalismo embora eliminando sua imagem radical ou ameaçadora.

Trata-se de uma limitada aceitação de demandas culturais sem maior redistribuição de recursos ou poder no marco de uma nova “governamentalidade” com a finalidade de sustentar o projeto de governança neoliberal. Neste projeto, distinto do liberalismo clássico que procurou liberar o indivíduo dos laços comunitários, a comunidade estaria encarregada de assumir as tarefas que o estado neoliberal deixa de cumprir, sob a vigilância, por exemplo, das ONGs. Podemos acrescentar que, neste contexto, os conceitos de “capital social”, “empreendimento”, “autogestão” e “participação” têm um papel central. (ASSIES, 2009, p. 96).

Segundo Walsh (2002, p. 4), hoje cada vez mais se aceita que existem práticas e sistemas “ancestrais” para exercer a justiça e a autoridade que não correspondem ao modelo de direito positivista ocidental.¹¹² Deste modo, o reconhecimento do direito indígena ou consuetudinário, tanto nas constituições latino-americanas como em tratados e convênios internacionais, conseguiu abrir discussões sobre as possibilidades e implicações do “pluralismo jurídico” como coexistência (supostamente em termos de igualdade) de diversas ordens normativas.

O pluralismo jurídico pretende responder ao problema do monismo jurídico, a noção de um só sistema de direito para todos, princípio que rege o estado moderno uninacional e monocultural e seu poder normativo. Este suprime e inferioriza qualquer diferença, estabelecendo uma só forma de estar, ser, saber e viver que é moldada a partir do padrão eurocêntrico. O monismo jurídico sustentado pelo sistema de direito positivista ocidental foi fundamental para manutenção e reprodução da modernidade/colonialidade. (WALSH, 2010).

O mero fato que exista mais de um sistema jurídico, todavia, não assegura que a suposta superioridade do direito positivo e estatal não se sobreporia sobre o outro sistema, que os direitos individuais e os direitos coletivos não entrariam em contradição, ou que o problema das relações de poder e dos conflitos interculturais desapareceria. Tampouco assegura uma consideração da real complexidade da diversidade, tanto étnica como de gênero, classe social, localização geográfica etc., nem uma mudança imediata nas crenças e atitudes das pessoas. (WALSH, 2002, p. 4).

Nesse sentido, Walsh (2009, p. 173-175) fala em pluralismo jurídico “subordinado”.

Porém ainda para os indígenas, que têm maior reconhecimento em termos de funções

¹¹² No Brasil não existe formalmente este reconhecimento constitucional. (WALSH, 2010).

jurisdicionais e de administração da justiça, trata-se de um reconhecimento inferior ou “especial” com relação ao sistema nacional. Este tipo de tratamento se conhece como pluralismo jurídico “subordinado”. [...] Em sua conceitualização e uso “subordinado”, o pluralismo jurídico parte de uma interpretação pluricultural das leis; quer dizer, do reconhecimento de diferentes funções, contextos e finalidades sociais das distintas normas jurídicas. Reflete assim uma aplicação da pluriculturalidade oficial; acrescenta um sistema de reconhecimento e inclusão indígena e/ou afro à estrutura legal estabelecida.

Geralmente entende-se que o pluralismo jurídico contribui para o fortalecimento da jurisdição indígena, entretanto se ele é tratado somente no âmbito do reconhecimento, por parte do estado, de diversos sistemas jurídicos, existe a possibilidade de que a oficialização e a legalização fortaleçam a burocratização das estratégias de argumentação por meio da pressão pela codificação e regularização. Em outras palavras, a mera legalização pode ser um dispositivo na tecnologia do poder para dominação e domesticação. (WALSH, 2002, p. 4).

Para Wolkmer (2001, XX) o paradigma estatal é insuficiente, há necessidade de construir um novo paradigma de legalidade assentado nos espaços conflituosos e de confronto social.

[...] o principal núcleo para o qual converge o pluralismo jurídico é a negação de que o Estado seja o centro único do poder político e a fonte exclusiva de toda produção do Direito. Na verdade, trata-se de uma perspectiva descentralizadora e antidogmática que pleiteia a supremacia de fundamentos ético-político-sociológicos sobre critérios tecno-formais positivistas. (WOLKMER, 2001, p. XV).

Diante de um pluralismo jurídico construído a partir de cima, por quem controla o poder político cultural e econômico, Wolkmer fala de um pluralismo jurídico comunitário-participativo como referencial cultural de ordenação compartilhada. Este referencial é construído a partir da

[...] legitimidade de novos sujeitos coletivos, a implementação de um sistema justo de satisfação das necessidades, a democratização e descentralização de um espaço público participativo, o desenvolvimento pedagógico para uma ética concreta da alteridade e a consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória. (WOLKMER, 2001, p. XVI-XXI).

Para Santos (1987) o pluralismo jurídico é uma ideia central na visão pós-moderna de direito, entretanto esse pluralismo jurídico não é aquele pensado tradicionalmente pela antropologia jurídica tradicional, onde se concebe a pluralidade dos sistemas normativos como entidades separadas que coexistem num mesmo espaço político, mas como uma concepção de diferentes espaços jurídicos sobrepostos, que se interpenetram e se mesclam tanto nas nossas mentes como nas nossas ações. Nessa multitude de redes jurídicas existe uma porosidade contínua. A vida das pessoas está constituída pela intersecção de diferentes ordens jurídicas, ou seja, pela interlegalidade enquanto processo dinâmico.

Entretanto, em nossa opinião, a categoria “pluralismo jurídico” pode ser colonial, mesmo se postulada com um sentido político aparentemente comprometido com o *anthropos*, isso ocorre quando parte a partir de um *locus* de enunciação privilegiado se concebe a ideia de que há alguma coisa, de forma ontológica e não apenas discursiva, como o “O Direito”, seja este estatal ou não.

Tamanaha considera que o direito “será sempre o que as pessoas de uma determinada arena ou campo social pensam sobre seus usos comuns e sobre suas práticas sociais, não sendo, assim, uma construção da ciência social ou da teoria jurídica.” (ALBERNAZ; WOLKMER, 2008, p. 74). O pluralismo jurídico, desta maneira, não se definiria pela multiplicidade de manifestações de um só fenômeno (o Direito) em um mesmo espaço social, mas pela coexistência social de diferentes fenômenos qualificados como o direito. (ALBERNAZ; WOLKMER, 2008, p. 74)

Se não acreditarmos em categorias fundamentais, o “direito” é apenas aquilo que as pessoas qualificam e nomeiam como direito, ou seja, uma construção discursiva que tanto pode assumir uma perspectiva moderno/colonial quando parte de um imaginário universal, como decolonial, quando surge de um espaço de fronteira pluriversal.

Diferente do pluralismo que surge a *desde abajo* (dos movimentos sociais, por exemplo), o pluralismo jurídico enquanto reflexo do multiculturalismo oficial, baseado no reconhecimento e inclusão indígena dá muita atenção à questão “cultural” e, assim, não problematiza a modernidade/colonialidade. Nessa perspectiva, a questão não é tratada como um problema de toda a sociedade (grupos subalternizados ou não), mas como uma “particularidade étnica”, principalmente indígena.

Certamente o tipo de reconhecimento e inclusão de cunho multiculturalista não se dá “de baixo para cima”, ou melhor, não parte da ferida colonial sentida pelo *anthropos*, pelos *damnés* (condenados da terra, como falou Fanon). Trata-se de reformas “oficiais” que não procuram questionar a matriz de poder colonial, tampouco mudar sua lógica de conhecimento.

Entretanto, mesmo que essas reformas pautadas pelo multiculturalismo se direcionem para o “reconhecimento” dos direitos indígenas sem questionar as relações coloniais, elas abrem espaços que potencialmente podem permitir rupturas na epistemologia eurocêntrica. O que observamos é um movimento que ao delimitar a entrada em cena apenas do “índio permitido”, também proporciona o aparecimento de brechas nas relações coloniais de conhecimento, ou seja abre-se para um pensamento “outro”, de fronteira. Nesse ponto, concordamos com Foucault (2006, p. 232), este dizia que onde há relações de saber-poder há também resistências.

6.2 A INTERCULTURALIDADE, O DISCURSO DO ESTADO PLURINACIONAL E DA DESCOLONIZAÇÃO

O termo interculturalidade penetrou e se generalizou no mundo acadêmico e político latino-americano a partir do âmbito educacional, todavia, com o passar do tempo se estendeu a diversas disciplinas acadêmicas, como o direito, a linguística, a sociologia, a comunicação, a filosofia, entre outras, (GARCÉS, 2009, p. 170).

Segundo Walsh (2007, p. 53-55), a interculturalidade, pensada a partir do pensamento indígena do Equador, faz parte de um pensamento “outro” que é construído do particular lugar político de enunciação do movimento indígena, mas também de outros grupos subalternos.

Enquanto que o multiculturalismo sustenta a produção e administração da diferença dentro da ordem nacional, tornando-se funcional à expansão do neoliberalismo, a interculturalidade, como é entendida pelos movimentos indígenas, ou seja, pensada a partir dos

grupos historicamente subalternizados, aponta para mudanças radicais nesta ordem. (WALSH, 2009, p. 43).

A ideia de interculturalidade, segundo Walsh (2009) organiza a rearticulação da diferença colonial e das subjetividades políticas dos movimentos indígenas e afros do Equador¹¹³ e, além disso, é de grande importância para o estudo do problema da colonialidade.

Para o CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador), a interculturalidade é um princípio ideológico chave na construção de “uma nova democracia”, “anticolonialista, anticapitalista, anti-imperialista e antisegregacionista”, que garantiria “a máxima e permanente participação dos povos e nacionalidades (indígenas) nas tomadas de decisões”. (WALSH, 2007, p. 49).

O princípio de interculturalidade respeita a diversidade dos povos e nacionalidades indígenas tanto equatorianos como de outros setores sociais. Mas, ao mesmo tempo, demanda a unidade deles nos níveis econômico, social, econômico e político, com o olhar voltado para a transformação das estruturas presentes. [...]. (WALSH, 2007, p. 49).

Tal noção de interculturalidade contrasta, portanto, com o conceito de multiculturalismo. Entretanto, quando a palavra interculturalidade é empregada pelo estado, no discurso oficial, o seu sentido é equivalente a multiculturalidade ou multiculturalismo. Neste caso o estado quer ser inclusivo, reformador, para manter a ideologia neoliberal e a primazia do mercado. O projeto intercultural no discurso dos movimentos indígenas está dizendo outra coisa, está propondo uma transformação, não estão pedindo reconhecimento e a inclusão em um estado que reproduz a ideologia neoliberal e o colonialismo interno.

Logo, o termo interculturalidade pode ser usado para significar um multiculturalismo inclusivo, neoliberal e, em ocasiões, conservador, como também para significar e representar um processo e projeto político-social transformador. (WALSH, 2009, p. 83).

Para Walsh, a interculturalidade, nesse último sentido, pode ser considerada como uma ferramenta conceitual central para construção de

¹¹³ Segundo Walsh (2007, p. 49), quando o movimento indígena boliviano (diferente do movimento indígena do Equador) utiliza o termo “interculturalidade” é mais no contexto da educação bilíngue e geralmente não é no sentido das esferas econômica, política e social, ou na forma que diz respeito à estrutura do estado e às transformações institucionais.

um pensamento decolonial. Primeiro por que está concebida e pensada desde a experiência vivida da colonialidade; segundo, por que reflete um pensamento não baseado apenas nos legados eurocêtricos ou da modernidade e, terceiro, por que tem sua origem no sul, dando assim uma volta na geopolítica dominante do conhecimento que tem tido como centro dominante o norte. (WALSH, 2009).

Diferente do multiculturalismo oficial, no qual a diversidade se expressa em sua forma mais radical, por separatismos e etnocentrismos e, em sua forma liberal, por atitudes de aceitação e tolerância, a interculturalidade, como é entendida pelos grupos historicamente subalternizados, diz respeito a complexas relações, negociações e intercâmbios culturais que emergem de espaços de fronteira. Trata-se de uma interação entre pessoas, conhecimentos, práticas, lógicas, racionalidades e princípios de vida diferentes. Uma interação que admite e que parte das assimetrias sociais, econômicas, políticas e de poder e também das condições institucionais que limitam a possibilidade de que o “outro” possa ser considerado sujeito com capacidade de atuar. (WALSH, 2009, p. 45).

Assim, a interculturalidade não pode ser reduzida a uma simples mescla, fusão ou combinação híbrida de elementos, tradições, características ou práticas distintas. Não deve ser entendida como uma forma de intervenção do melhor de dois ou mais possíveis mundos ou reduzida a enunciados como “sociedade intercultural”, “educação intercultural”, “democracia intercultural”, “estado intercultural”, que em geral tão somente sugerem a diversidade existente. Representa, pelo contrário, processos dinâmicos e de múltiplas direções, repletos de criação e de tensão e sempre em construção, vai mais além da diversidade, do reconhecimento e da inclusão. Para Walsh (2009, p. 47) a maior provocação da interculturalidade é não ocultar as desigualdades, contradições e conflitos da matriz de poder colonial, mas sim trabalhar e intervir nessas questões. O foco problemático da interculturalidade não reside, portanto, somente nas populações indígenas e afros, mas sim em todos os setores da sociedade. (WALSH, 2009, p. 48).

Nesse sentido Walsh (2010) fala construção de uma nova interculturalidade jurídica, ou melhor, uma “interculturalização jurídica” para todos, não apenas com relação aos índios ou negros, por exemplo.

[...] a ideia não é substituir ou sintetizar a pluralidade nem simplesmente incluí-la no sistema “nacional”, pluralizando-o, para permitir direitos em paralelo. Trata-se de procurar um

reconhecimento e incorporação integrais como também uma relação entre estas ordens distintas indo além da polarização, presente no direito positivista, entre direito coletivo e direito individual. Quer dizer, busca-se uma interculturalização entre as formas de compreender e exercer os direitos que são formas civilizatórias além de culturais; estou falando de uma dinâmica que permite transformar de uma vez o curso jurídico político para todos.

Como parte de um sistema jurídico intercultural, é necessário incluir distintas maneiras de conceber e exercer os direitos. A interculturalização jurídica, para Walsh (2010), não deixa de lado o pluralismo jurídico, mas aprofunda sua prática e compreensão. Requer que o sistema “uninacional” e sua lógica-razão jurídica também se pluralizem dentro de um marco de justiça, que parta da realidade do país e não só do modelo do “direito moderno-universal-ocidental-individual”, modelo que, sem dúvida, é o que veio perpetuando a colonialidade.

Além do discurso da interculturalidade, a perspectiva da “descolonização” (do estado, da sociedade) também entrou em evidência, principalmente na Bolívia e no Equador a partir da primeira década deste século (sofrendo influencia inclusive dos estudos acadêmicos latino-americanos da decolonialidade, Quijano, Mignolo etc.).

Na Bolívia as organizações camponesas, indígenas e originárias, no contexto da Assembléia Constituinte (que elaborou o texto aprovado em janeiro de 2009), articularam o discurso da descolonização a partir da proposta do “estado plurinacional”. (GARCÉS, 2009, p. 175).

O estado multi ou plurinacional implica no âmbito “internacional” ou dos países “desenvolvidos” no reconhecimento político da presença e coexistência de duas ou mais nações ou povos etnicamente distintos. A ideia de “nação” aqui se refere a uma comunidade histórica, com um território natal determinado, que compartilha língua e cultura diferenciada. Um país que tenha mais de uma nação é um país multi ou plurinacional. Nesse sentido, virtualmente, todos os países da América do Sul são países

plurinacionais, embora não se reconheçam com tais.¹¹⁴ (WALSH, 2009, p. 111).

A proposta do estado plurinacional foi um componente das lutas empreendidas pelos movimentos indígenas na América Latina durante as últimas três décadas, começando com o movimento *katarista*¹¹⁵ na Bolívia e alguns anos depois sendo elemento importante nas demandas do movimento indígena equatoriano.¹¹⁶ (WALSH, 2009, p. 96).

Em um esforço coletivo, e depois de intermináveis horas de deliberação, as organizações bolivianas do Pacto de Unidade (2006)¹¹⁷ definiram o estado plurinacional como

¹¹⁴ Sobre a questão do estado plurinacional, Sánchez (2009, p. 79) afirma: “Em termos gerais, a demanda de autodeterminação dos povos indígenas não é defendida em termos de independência, mas sim em meio à disposição de exercer esse direito em um sistema autônomo dentro do país em que eles estão inseridos. Essa é uma primeira diferença em relação à tendência de todo movimento nacional nos séculos XIX e XX, que era a separação estatal e a formação de um Estado nacional independente. Na atualidade, vários movimentos buscam tal objetivo (o País Basco, os curdos e o Tibete, entre outros). O que interessa destacar aqui é que essa disparidade – entre os movimentos dos povos indígenas em prol da autonomia, sem, no entanto romper com a unidade nacional, e os que buscam se separar e construir seu próprio Estado-nação – implica em estratégias e objetivos políticos diferentes, num certo sentido. Em ambos os casos, há uma exigência de igualdade de direitos entre os grupos nacionais e um questionamento da estrutura do Estado-nação. Porém, no primeiro caso, a crítica conduz à conveniência de reformular os termos da relação com o Estado-nação pré-existente, de modo que este deixe de ser a representação de uma só identidade nacional (de sua cultura e de seus valores), de modo que as diversas nacionalidades ou os grupos étnicos passem a modelar a vida do Estado, das instituições, dos valores, da política e da economia. Essa é a defesa da transformação do Estado-nação em um sentido pluriétnico ou plurinacional.”

¹¹⁵ O movimento *katarista* (boliviano) surgiu a partir dos índios, ganhou força no final da década de 1960 e início da década de 1970, mesclava luta sindical agrária com a demanda pelo reconhecimento da identidade indígena. Essa corrente é conhecida como *katarista*, em homenagem a Tupac Katari, líder de uma grande insurreição indígena do século XVIII.

¹¹⁶ Para Walsh (2009, p. 104), os movimentos indígenas e camponeses bolivianos, particularmente os, diferente dos equatorianos, se interessam menos pelo estado e mais com a recuperação da memória em relação à organização regional dos *ayllus*. Sobre a questão dos *ayllus*, trataremos mais adiante.

¹¹⁷ “No momento de constituição do Pacto de Unidade, participaram as seguintes organizações: a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), o Conselho Nacional de Ayllus e Marcas do Qullasuyu (CONAMAQ), a Confederação Sindical de Colonizadores da Bolívia (CSCB), a Coordenadoria de Povos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), a Federação Nacional de Mulheres Camponesas da Bolívia “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS), a Assembléia do Povo Guarany (APG), o Movimento Sem Terra da Bolívia (MST-B), o Bloco de Organizações Camponesas e Indígenas do Norte Amazônico da Bolívia (BOCINAB), a Central Departamental de Trabalhadores Assalariados do Campo (CDTAC). No momento em que se iniciou o processo de construção da proposta, o Pacto incluiu as organizações: CONAMAQ, CSTUCB, CSCB, FNMCB-BS, CPESC, CIDOB, CPEMB, MST-B e APG”. (GARCÉS, 2009, p. 175).

[...] um mecanismo válido para transcender o modelo de Estado liberal e monocultural com fundamento no cidadão individual; isso, mediante a constatação de que o modelo liberal é o que impusera a cultura ocidental, marginalizando e debilitando as culturas originais e os sistemas políticos e jurídicos dos povos indígenas. Do mesmo modo, a divisão político-administrativa do Estado-nação impôs fronteiras que desfizeram unidades territoriais tradicionais e racharam a autonomia dos povos e o controle sobre a terra e os recursos naturais. Esse arcabouço de despojo caminhou de mãos dadas com a imposição de um sistema jurídico uniforme, e de alguns modelos de governo e administração da justiça alheios aos povos indígenas e em favor das leis de mercado, que têm privado e privam os povos de seus meios de subsistência, deteriorando sua qualidade de vida. (GARCÉS, 2009, p. 175).

O estado plurinacional é considerado para esses movimentos e organizações com um modelo de organização que teria como função “descolonizar nações e povos indígenas originários, recuperar sua autonomia territorial, garantir o exercício pleno de todos os seus direitos como povos e exercer suas próprias formas de autogoverno.” (GARCÉS, 2009, p. 176).

Para concretizar o estado plurinacional um dos elementos fundamentais seria o direito à terra, ao território e aos recursos naturais, isso possibilitaria acabar com o latifúndio e à concentração de terras em poucas mãos e, assim, romper com o monopólio de controle dos recursos naturais em benefício de interesses privados. Da mesma forma, o estado plurinacional “implica que os poderes públicos tenham representação direta dos povos e nações indígenas, originários e camponeses de acordo com suas normas e procedimentos próprios.” (GARCÉS, 2009, p. 176).

Seria, segundo Garcés (2009, p. 176), um “estado de consorciação onde as coletividades políticas opinam, expressam seu acordo e tomam decisões sobre as questões centrais do estado.” A ideia de que o estado tem soberania única e absoluta sobre seu território é desfeita e, deste modo, possibilita-se o exercício do autogoverno (para dentro) e do co-governo (em relação ao estado central e com as outras entidades territoriais). (GARCÉS, 2009, p. 176).

Com relação ao Equador a proposta da plurinacionalidade foi introduzida inicialmente no final da década 1980 pela CONAIE e amplamente discutida por esta organização durante os anos de 1990, mas com pouco entendimento e acolhida por parte da sociedade dominante “branco-mestiça”. As organizações indígenas, junto com vários intelectuais não indígenas, deixaram claro que a plurinacionalidade não implica uma política de isolamento ou separatismo, mas sim o reconhecimento de sua própria existência como povos e nacionalidades no interior do estado equatoriano, enfatizando que não existe uma só forma nacional, mas várias formas historicamente estabelecidas. (WALSH, 2009, p. 98).

Desde seus primeiros pronunciamentos sobre o estado plurinacional nos anos de 1990, a CONAIE argumentou que a diferença dos povos e nacionalidades indígenas não é apenas “cultural”, mas sim, e mais importante, histórica, política e econômica, quer dizer, é uma diferença colonial. Portanto, segundo Walsh (2009, p. 103-104), a proposta da plurinacionalidade torna visível uma luta estrutural, cujo eixo está nas formas estruturais de exclusão, de modo que não só pretende deixar para trás o legado colonial, mas também, adicionalmente, dirige-se para a criação e construção de um projeto social, de autoridade política e de vida, um projeto com justiça, equidade, dignidade e solidariedade.

Desta maneira, para CONAIE (WALSH, 2007, p. 50) o estado plurinacional representa

[...] um processo de transição do Estado capitalista, burguês e excludente através de um Estado Plurinacional inclusivo que integre a todos os setores da sociedade em seu aspecto social, econômico, político, judicial e cultural. É a transição do poder elitista dominante e classista do Estado para um Estado Plurinacional que reúne todos os setores da sociedade com representação e poder. O propósito do Estado Plurinacional é resolver gradualmente cada uma das heranças sociais cristalizadas como analfabetismo, pobreza, desemprego, racismo, produção incipiente, etc., trabalhando para satisfazer basicamente as necessidades material, espiritual e cultural [...] que garantam o exercício dos direitos individuais e coletivos.

Diferente da Bolívia e do Equador, no Brasil, segundo Verдум (2009, p. 94), depois de mais de vinte anos da aprovação da atual Constituição da República Federativa do Brasil (1988), que incluiu um capítulo específico relativo aos direitos dos povos indígenas (Capítulo VIII – Dos Índios), o que se verifica é que nenhum dos governos que se sucederam buscou mudanças significativas “nas práticas e estruturas político-administrativas do aparato de estado, em particular na direção da transformação do estado brasileiro num estado plurinacional.”¹¹⁸ De maneira que o direito interno de autonomia política desses povos e também a reestruturação territorial do estado não integra a agenda dos partidos políticos, mesmo os considerados como “progressistas”.

Quando muito, foi aceito um multiculturalismo “bem comportado”, que se ocupa da diversidade enquanto diferença cultural, dentro de um determinado espaço (local, regional, nacional ou internacional), ao mesmo tempo em que repudia ou deixa de lado diferenças econômicas e sociopolíticas. Na prática, isso se manifesta em políticas que se “abrem” à diversidade cultural, manifestam um relativismo cultural, ao mesmo tempo em que reforçam os mecanismos de controle e domínio do poder do Estado nacional e os interesses do capitalismo global sobre os territórios e os recursos naturais. (VERDUM, 2009, p. 94),

O movimento indígena brasileiro tenta se fortalecer, busca conceber fórmulas alternativas ao instituto de tutela e realiza articulações para aprovação no Congresso Nacional do novo Estatuto dos Povos Indígenas em substituição ao já há muito obsoleto Estatuto do Índio de 1973. O movimento indígena também busca alianças com outros movimentos sociais, visando à transição para uma “sociedade onde a pluriethnicidade e a interculturalidade estejam na raiz das suas instituições”.¹¹⁹ (VERDUM, 2009, p. 106).

¹¹⁸ Sobre o histórico da política indigenista no Brasil ver: COLAÇO, 2003, p. 75-98. Para Colaço (2003, p. 76), “no decorrer dos séculos a legislação indigenista oscilou, ora reprimindo totalmente os interesses indígenas para atender à demanda dos colonizadores, ora suavizando a opressão.”

¹¹⁹ Além disso, no Brasil existem as chamadas comunidades “quilombolas”. Estas, entretanto, não recebem a mesma atenção que o “reconhecimento indígena”. Enquanto a Constituição do Brasil dedica um capítulo para os índios, as comunidades quilombolas aparecem apenas como “remanescentes” e em duas disposições. Há uma noção errônea de que os quilombos são

A plurinacionalidade e a interculturalidade são, de acordo com Walsh (2009, p. 96), perspectivas complementares. Enquanto que a plurinacionalidade reconhece e descreve a realidade de um país no qual distintas nacionalidades indígenas (cujas raízes antecedem ao estado nacional) convivem com outros povos, a interculturalidade aponta as relações e articulações por construir. Quer dizer, a interculturalidade é uma ferramenta e um projeto necessário na transformação do estado e da sociedade, mas para que esta transformação seja realmente transcendental precisa romper com o marco uninacional, ressaltando o plural-nacional não como divisão, mas sim como estrutura mais adequada para unificar e integrar.

Segundo essa perspectiva, pensar a plurinacionalidade a partir da interculturalidade permitiria ver a problemática do estado e da sociedade em um conjunto mais amplo, que vai além do cumprimento das reivindicações indígenas e aponta para um projeto de descolonização no qual todos estão incluídos. Seria ir além do estado como modelo eurocêntrico e assumir iniciativas que passam da resistência à insurgência, quer dizer, da posição defensiva a processos de caráter propositivo e ofensivo que pretendem insurgir e reconstruir.

Entretanto, segundo Garcés (2009, p. 178), a plurinacionalidade do estado não é uma fórmula alcançada, mas “um campo de disputa onde se tecem formas criativas de reestruturação e construção identitárias e de classe.” Logo, o importante não é que o estado se chame plurinacional ou não, mas que “contribua à consolidação de formas plurais de autogoverno que desestruem a matriz liberal do sistema político”.

Em nossa análise consideramos que da mesma forma que o termo interculturalidade pode ser utilizado pelos movimentos *desde abajo* (*anthropos*) como também pelo multiculturalismo oficial, da mesma forma o discurso do estado plurinacional e da descolonização. Depende de quem os utilizam e no interior de qual lógica de conhecimento para

fenômenos ligados ao passado e dissipado com a abolição da escravidão. Entretanto, estudos demonstram que muitos quilombos existiram e resistiram pelas mais diversas regiões de nosso país até os dias de hoje. “No processo mais recente de luta por seus direitos, homens e mulheres quilombolas vão superando a invisibilidade e evidenciando mais uma face da diversidade sociocultural do Brasil. Estimativas apontam a existência de cerca de 3 mil comunidades quilombolas; o cadastro do governo federal já reconhece 1.342 grupos. (2009) A existência de quilombos contemporâneos é uma realidade latino-americana. Tais comunidades são encontradas em países como Colômbia, Equador, Suriname, Honduras, Belize e Nicarágua. E em diversos deles - como ocorre no Brasil - o seu direito às terras tradicionais é reconhecido na legislação. Na América do Sul, três constituições reconhecem direitos de comunidades quilombolas: as da Colômbia, do Brasil e do Equador”. (ANDRADE; BELLINGER, 2009).

que possamos situar sua significação epistêmica e papel político. Ou seja, tanto pode estar no interior da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, como pode ser uma perspectiva decolonial da mesma.

Além disso, queremos destacar também o “perigo” da instrumentalização estatal dos discursos que surgem a partir do *anthropos*. Mesmo pretendendo uma superação do multiculturalismo oficial, há o risco da proposta de estado plurinacional (como também do pluralismo jurídico, da interculturalidade e do discurso da descolonização) se converter em um “ajuste institucional que permitam superar a crise de legitimidade ao estado.” (GARCÉS, 2009, p. 184).

O estado plurinacional, nesse ponto, aprofundaria os mecanismos de participação indígena no estado, mas não modificaria suas estruturas.

Isto é, pode ocorrer o mesmo que com o multiculturalismo neoliberal: que se formule um plurinacionalismo domesticado, que dispõe sobre o que é estatal e o que é politicamente correto, os temas a tratar, as margens permitidas etc. Então, novamente, a proposta torna-se funcional sob a gestão estatal, e não se afirma como uma possibilidade transformadora. Converter a densidade de uma demanda de autodeterminação e autogoverno indígena em um tema exclusivamente de gestão permitiria reconstruir mais sutilmente os mecanismos do colonialismo estatal, que tem dado provas históricas de vigor e criatividade. (GARCÉS, 2009, p. 184).

Para Garcés (2009, p. 185) o estado plurinacional será alcançado não na medida em que ele estiver consignado na Constituição, mas, sim, na medida em que for mantida a mobilização social que o propôs.

Nesse sentido, Walsh (2007, p. 55) destaca que a partir de 1990 há uma estratégia estatal em resposta ao projeto emergente dos movimentos indígenas que busca uma política de incorporação das demandas e discursos subalternos, elaborada não simplesmente para debilitar a oposição, mas sim para fazê-lo com o sentido de assegurar a implementação de um projeto neoliberal.

Por esta razão o discurso da interculturalidade (e da plurinacionalidade) é cada vez mais utilizado pelo estado e pelos projetos das fundações multilaterais como um novo “gancho” do mercado. Ao assumirem o discurso da interculturalidade, o potencial

desse conceito, tal como é concebido pelos movimentos indígenas, é debilitado e cooptado.

Cada vez mais as políticas de inclusão estão sendo renomeadas como “interculturalidade” e relacionadas com as propostas “desenvolvimentistas”.

Tal re-nomeação encontra raízes nas diretivas e políticas de organismos como o Banco Mundial, BID, PNUD e UNESCO, como também nas iniciativas da União Europeia, incluindo as entidades de cooperação internacional e no EUROsociAL, um convênio entre a União Europeia, PNUD e CEPAL, com o apoio do BM e BID, sendo o Brasil, México e Colômbia os países de seu maior financiamento. (WALSH, 2010).

Nesse contexto, a interculturalidade, como também o estado plurinacional, se apresentariam como uma “máscara” do multiculturalismo. De maneira que existiriam apenas reconhecimentos retóricos e, assim, os índios estariam subordinados em funções apenas simbólicas, um tipo de “*pongueaje cultural*” a serviço do espetáculo pluri e multi do estado e também dos meios de comunicação massiva.

Em nossa pesquisa, verificamos que muito do que se considera como um “avanço” no interior das políticas do multiculturalismo, interculturalidade e descolonização permanece, por conseguinte, vinculado a lógica colonial de conhecimento (na qual conserva-se a divisão *humanitas/anthropos* que estabelece a uni-versalidade dos saberes). Entretanto, é inegável que a entrada em cena do “índio permitido” abre espaços para além da “inclusão” e do “reconhecimento”, pois virtualmente possibilita formas “outras” de conhecimento sustentadas na pluri-versalidade e não na uni-versalidade epistêmica.

Entretanto, os discursos da interculturalidade, do pluralismo jurídico e da descolonização (por exemplo) apenas serão potencialmente decoloniais se partirem da fronteira, do *anthropos* e da sua ferida colonial. Esse é o pressuposto inicial para que se possa “fraturar” a epistemologia eurocêntrica da modernidade/colonialidade e instaurar formas “outras” de conhecimento a partir de condições epistêmicas “outras” (lógica de conhecimento) que não se sustentem na violência epistêmica, ou seja, no imaginário de que determinados seres humanos são “*humanitas*”, ou seja, “humanos” universais que definem a humanidade e a classificam.

6.3 DECOLONIALIDADE DA (*ANTHROPOS*)LOGIA JURÍDICA: FORMAS “OUTRAS” DE CONHECIMENTO

Decolonizar as estruturas da “sociedade”, do “estado”, do “direito” não significa somente propiciar a entrada em cena do “índio permitido” no oficial, na academia, nas constituições e no estado. Ou seja, a decolonialidade vai além da inclusão de pessoas e saberes não-ocidentais em lugares tradicionalmente ocupados pelo *humanitas*. Mesmo sendo iniciativas interessantes, pois “abrem” espaços, é necessário ir além e decolonizar o conhecimento, questionando epistemicamente as relações coloniais.

É impossível, portanto, mudar as relações de poder sem colocar em questão a relação de conhecimento que continua a vigorar nos dias atuais estabelecendo a diferença colonial, mesmo que disfarçada por discursos desenvolvimentistas, multiculturalistas e até mesmo denominados como descolonizadores. Não se trata apenas de estratégias e discursos que entram em conflito, mas do funcionamento da matriz de poder colonial em toda sua complexidade.

Decolonizar o conhecimento, entretanto, não é tão simples, pois a colonialidade é mais sutil e complexa do que geralmente se pensa. Não é tão fácil decolonizar a modernidade/colonialidade apenas propondo mudanças simbólicas, de caráter retórico.

Muitos falam que a América Latina está vivendo um processo de mudança, de transição, outros falam da emergência de um novo *pachacuty*, um novo tempo, ainda outros falam em descolonização e decolonialidade. Nós também falamos nesses termos, porém no âmbito jurídico e é neste contexto que defendemos a necessidade de uma profunda decolonialidade do conhecimento, nesse sentido, falamos em decolonialidade da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial.

Em nossa opinião a questão decolonial é ampla e diz respeito, principalmente ao encobrimento da continuidade da epistemologia eurocêntrica, ou seja, do padrão de conhecimento que é imposto pelo *humanitas* como universal (nesse sentido, há um sujeito, um tempo e um lugar universal) e direcionado ao *anthropos* (o “outro”) com todas as suas justificativas “salvacionistas”. Ou seja, é fundamental para a decolonialidade do conhecimento, decolonizar a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial.

Esta categoria, (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, não apenas sugere um jogo de linguagem, um trocadilho, mas a entendemos como uma expressão que ilustra adequadamente a diferença colonial no âmbito do conhecimento.

Primeiro, colocamos no lugar do “antropo” de antropologia, o “*anthropos*” (que é humano, porém é o “outro”, como destacou Osamu). Com isso queremos enfatizar uma relação de conhecimento na qual a (*anthropos*)logia não é apenas o estudo do “outro”, mas envolve todo o aparato de conhecimento ocidental que se constrói em relação ao “outro” (*humanitas/anthropos*).

Segundo, destacamos que a (*anthropos*)logia é “moderno/colonial”, ou seja, esta relação de conhecimento subalternizadora do “outro” e dos seus saberes pode ser descrita a partir da perspectiva da modernidade/colonialidade, principalmente por meio da colonialidade do conhecimento. Nesta esfera destacamos que os saberes “outros” são subalternizados na mesma medida que se estabelece a uni-versalidade epistêmica, ou seja, a ideia de um *locus* de enunciação privilegiado, localizado e des-localizado no imaginário “ponto zero” que produziria conhecimentos “verdadeiros” e válidos universalmente.

Terceiro, ao tratarmos de (*anthropos*)logia “jurídica” esperamos mostrar como os discursos jurídicos em relação e sobre o “outro” foram construídos a partir dessa lógica moderno/colonial de conhecimento. Vitória, Las Casas, Sepúlveda, Hobbes, Locke, Malinowski, entre outros, ilustram o funcionamento da colonialidade do conhecimento e do controle epistêmico sustentado na relação *humanitas/anthropos* que perdura até hoje nos discursos do desenvolvimento e do multiculturalismo, por exemplo.

Quarto, ao pensarmos em “decolonialidade” da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, queremos salientar a entrada em cena do “*anthropos*” não para inverter os binarismos ocidentais, tampouco para ser incluído no próprio sistema existente, mas para modificar/fraturar/romper a lógica moderno/colonial de conhecimento a partir da pluri-versalidade epistêmica. Nesse ponto, falamos em decolonialidade.

Consideramos que para decolonizar a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial é necessário, inicialmente, problematizá-la e assim mostrar como esta relação foi construída historicamente desde o surgimento do sistema mundo moderno/colonial (com Vitória, Las Casas, e Sepúlveda), passando pela antropologia enquanto disciplina científica (com ênfase para junção entre colonialidade do espaço e colonialidade do tempo), até os dias atuais.

Este percurso “genealógico” é importante, por que ele deixa transparecer justamente a lógica colonial oculta atrás dos discursos jurídicos da modernidade. Nesse sentido, podemos encontrar

semelhanças no controle epistêmico que permitiu o desenvolvimento de conceitos como bárbaros, primitivos e subdesenvolvidos, por exemplo.

A colonialidade, desta forma, aparece diante da retórica moderna, ou seja, por trás dos discursos de justiça, direitos humanos, democracia, desenvolvimento, multiculturalismo, interculturalismo, por exemplo, também se observa a lógica colonial. Esta se sustenta na ideia de que alguns (*humanitas*) estão em um lugar universal e assim representam o conhecimento universal (verdadeiro, neutro, justo, bom para todos), enquanto “outros” (*anthropos*) são os que estão em um lugar particular e localizado e, por isso, devem receber esse conhecimento.

Trata-se, portanto, de uma reflexão sobre a própria constituição dos discursos (científicos, políticos, jurídicos, ambos sustentados pelo modelo eurocêntrico) em suas relações de saber e poder, sendo que estes devem ser considerados como parte integrante da modernidade/colonialidade.

Além de ser um processo de problematização genealógica¹²⁰ da retórica da modernidade que esconde a lógica da colonialidade, a decolonialidade também é uma “perspectiva” (pensamento, giro, opção) de pensar/agir que implica uma postura (ou variadas posturas) epistêmica, política e ética.

Epistêmica, pois permite o aparecimento de espaços “outros” de pensamento. Política, porque se trata de uma postura a partir do *anthropos*, dos *damnés*, ou seja, daqueles que foram classificados como inferiores (tanto em sentido epistêmico como ontológico). Ética, porque é uma perspectiva de pensar/agir que não pretende impor novas universalidades, novas “verdades”, não pretende humilhar, mas é fragmentária, localizada, aberta e plural.

Para Mignolo (2010, p. 32-33) são as histórias e as memórias da colonialidade, as feridas e as histórias de humilhação que marcam o ponto de referência para os projetos políticos e epistêmicos decoloniais e para a ética decolonial.

A decolonialidade, entendida como um processo contínuo (e não como um fim a ser alcançado completamente) epistemicamente, politicamente e eticamente orientado, encontra no *anthropos* (*damnés*) a figura política e filosófica central.

Entretanto, não se trata de reivindicar o privilégio epistêmico das “minorias”, ou dos “índios”, ou “negros”, ou dos movimentos sociais (isso seria apenas inverter as regras do jogo), mas sim o direito epistêmico de todos aqueles que foram marcados pela ferida colonial,

¹²⁰ No sentido da “história efetiva”, genealógica, como diriam Nietzsche e Foucault.

seu potencial decolonial que não deve ser confundido com assimilação. (MIGNOLO, 2010, p. 32-33).

Em nossa opinião, decolonizar a (*anthropos*)logia jurídica não significa, nem inversão das regras do jogo, nem assimilação, inclusão ou reconhecimento do *anthropos*, tampouco é o estudo sobre o “outro”. Muito pelo contrário é o “outro”, o *anthropos*, que aparece e questiona a perspectiva epistêmica que estabelece que certas formas político/jurídicas ou devem desaparecer, ou devem apenas ser consideradas como etapas em direção as formas ocidentais que são concebidas de acordo com os padrões de conhecimento eurocêntricos.

Nesse ponto, é importante considerar que não defendemos que o “outro”, o *anthropos*, está acima das relações de saber e poder, em um lugar privilegiado de enunciação da “verdade”. Tampouco entendemos a decolonialidade como uma missão de resgate essencialista de “culturas” autênticas e imóveis. Os saberes “outros” não são puros, são de fronteiras, além disso, não são melhores que os demais, apenas diferentes e tem seu direito a não ser subalternizados por uma lógica de conhecimento que se sustenta no racismo epistêmico.

Logo, a decolonialidade da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial se pauta na necessidade da resposta decolonial do *anthropos* em relação a sua possibilidade de modificar (e não inverter) as relações de conhecimento colonizadoras e ir além da uni-versalidade epistêmica que se reflete na concepção de que noções como humanidade, direitos, direitos humanos, democracia, estado, desenvolvimento, em suas concepções eurocêntricas, são “verdadeiras” e válidas para todos os povos do mundo.

Defender que determinadas noções “ocidentais” não são “verdadeiras” e universais não é o único pré-requisito para se pensar decolonialmente. É preciso, principalmente, questionar a uni-versalidade do lugar a partir do qual se estabelece o pensamento, as teorias, a filosofia. Ou seja, o *locus* de enunciação deve ser desmascarado e situado, só assim se poderá pensar para além da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial.

A perspectiva decolonial pode ser entendida metaforicamente como uma “porta” constantemente aberta. Tal abertura permitiria “abrir” as formas de conhecimento para a pluri-versalidade epistêmica. Não se trata de uma “porta” que conduziria a uma verdade absoluta, uma

“verdade sem parêntesis”¹²¹, mas a outros tipos de verdades cujo fundamento é o *anthropos*. (MIGNOLO, 2008c, p. 252).

O pensamento decolonial não busca, portanto, instaurar uma nova “verdade” em oposição às mentiras, mas busca pensar de outras maneiras, caminhar por outras lógicas. (MIGNOLO, 2003, p. 106). Para Mignolo (2010b, p.13), isso significa trocar não só os conteúdos, mas, os “termos da conversa” (as condições epistêmicas e de poder). Não se trata de simples inversão de pensamento que manteria intacta a matriz de poder colonial.

Segundo a antropóloga libanesa Elena Yehia (2007, p. 101), a expressão “mudar os termos da conversa” implica, principalmente, trocar as condições mesmas, quer dizer, a dinâmica e as estruturas do poder dentro das quais tem lugar a conversa.

Mignolo considera que mudar os “termos da conversa” significa questionar os alicerces do controle do conhecimento moderno/colonial. É necessário olhar para quem conhece mais do que no conhecido. Significa questionar às bases que sustentam os *loci* de enunciações. (MIGNOLO, 2010b, p.13).

Consideramos, deste modo, que é fundamental um processo contínuo no sentido de desenvolver “outras” formas de se conhecer, não mais fundamentadas na ego-política, ou seja, situadas no imaginário do “ponto zero” do conhecimento que estabelece que determinados saberes são “universais” e, portanto, superiores (melhores) que os demais. Sem esse processo corremos o risco de apenas mudar os conteúdos, mas não a lógica, os “termos da conversa”.

Ou seja, é fundamental “abrir” outras formas de conhecimento a partir de perspectivas (termos, condições, jogos) “outras” de conhecimento que não estejam sustentadas na uni-versalidade

¹²¹ Utilizo aqui a pertinente distinção entre “verdade sem parêntesis” e “verdade entre parêntesis” de Humberto Maturana. Maturana também desenvolve a ideia de “variadas objetividades” e de “multiverso” em vez de “universo” (isto é, a ideia hegemônica de universalidade passa a ser no pensamento de Maturana, um componente a mais de um mundo multi-versal). Maturana fala de objetividade entre parêntesis e sem parêntesis. O observador que habita a objetividade-entre-parênteses, dá-se conta que habita em um multi-verso. Isto é, que habita em variados e diferentes (igualmente legítimos) mundos explanativos. Cada desacordo explicativo é um convite para uma responsável reflexão de coexistência (conflitiva e dialógica) e não em uma irresponsável negação da outra explicação. Já o observador que habita a objetividade-sem-parênteses acredita que todos aqueles que não estão de acordo com o que ele sente ou pensa, não tem razão de ser ou está errado. Isto é, coloca-se em uma posição de juiz supremo e acusa às opiniões diferentes. (MATURANA, 1997) Interessante o fato de um pensador ligado à biologia e a neurofisiologia também trabalhar com uma ideia de pluri-versalidade semelhante a dos estudos decoloniais.

epistêmica e nas suas prerrogativas científicas pretensamente neutras e objetivas.

Mudar os “termos da conversa” começa, segundo Mignolo (2010, p. 51), com o desprendimento (*de-linking*) decolonial. O desprendimento pressupõe mover-se para uma geopolítica e uma corpo-política do conhecimento¹²² que, por um lado, denuncia a pretendida uni-versalidade do conhecimento e, por outro lado, conduz o giro decolonial para uma universalidade outra, a pluri-versalidade como projeto universal. (MIGNOLO, 2010, p.17).

A suposição básica é que o conhecedor sempre está implicado corpo e geopoliticamente no conhecido, embora a epistemologia ocidental eurocêntrica tenha mascarado ambas as dimensões ao criar a figura do observador desapegado, um pesquisador de verdades e objetividades neutras, que ao mesmo tempo controla as regras disciplinadoras e se situa em uma posição privilegiada para avaliar e definir (o *humanitas*).

A ideia de bárbaro, selvagem, primitivo ou subdesenvolvido expressa a pretensão do *humanitas* de conceber a si mesmo como um observador desapegado. O seu tempo e o seu lugar é universal (colonialidade do tempo e do espaço), logo todo seu conhecimento também é universal e, assim, superior aos demais e válido para todo o planeta.

A decolonialidade da (*anthropos*)logia jurídica não pode ser, desta forma, defendida a partir de uma perspectiva epistemológica “monista” (des-localizada, central, atemporal, neutra, justa) que repete os mesmas regras do jogo da teo e da ego-política do conhecimento. O resultado seria um “multiculturalismo”, interculturalidade ou descolonização que celebra a pluralidade do direito a partir da posição do *humanitas*, uma uni-versalidade epistêmica inclusionista e colonial.

Enquanto o *humanitas* representa um conhecimento que se estabelece universalmente, um *ego* não situado, que esconde quem fala e sua localização, o *anthropos* surge a partir da fronteira como potencial de ruptura com a uni-versalidade epistêmica. O pensamento decolonial que surge com o *anthropos* significa um giro geo e corpo-político frente a concepção des-localizada e des-incorporada do conhecimento. Essa perspectiva de pensar/agir nos obriga a localizar o “de onde” se está

¹²² “Geopolítica do conhecimento”, categoria tratada inicialmente por Enrique Dussel em *Filosofia da Liberación* de 1977. “Corpo-política do conhecimento”, categoria inspirada nas obras de Franz Fanon e Gloria Anzaldúa e utilizada por Walter Mignolo.

pensando e nos mostra que se mudar a localização epistemológica de qual se pensa, transforma-se toda a maneira de entender o mundo.

Por quem e quando, por que e onde é gerado o conhecimento? Fazer estas perguntas significa mudar o interesse do enunciado para a forma de enunciação. (MIGNOLO, 2010b, p.10-11). Significa pensar em termos de geopolítica e corpo-política do conhecimento e assim questionar quem, quando e por que é construído determinado conhecimento, isso é importante por que problematiza genealogicamente (em termos foucaultianos) como determinados saberes foram constituídos como universais em detrimento de outros saberes que foram consideradas como tradicionais, bárbaros, primitivos, místicos etc.

Frente ao discurso da modernidade que ilusoriamente acredita na possibilidade de um conhecimento que não tem relação com lugares e corpos, a perspectiva da geopolítica argumenta que o conhecimento é necessariamente permeado pelas localizações específicas que constituem as condições mesmas de existência e enunciação do sujeito cognoscente. O conhecimento está marcado geo-historicamente, isto é, marcado pelo *locus* de enunciação a partir do qual é produzido. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 141).

Além disso, a geopolítica do conhecimento evidencia a articulação de certas modalidades de conhecimentos produzidos e apropriados em certos lugares com as relações de subordinação e inferiorização dos conhecimentos gerados em outros lugares por meio da dominação, exploração e sujeição destes últimos. (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 140-141).

Diante do “penso, logo existo” de Descartes, a geopolítica lhe pergunta: De onde pensa? Em que configuração sócio-histórica se origina o pensamento que pensa que ao pensar existe? (MIGNOLO, 2008b, p. 13). O pensar decolonial exige, desta maneira, um giro epistêmico e a afirmação do “ser de onde se pensa” e não de “saber que se existe por que se pensa”. (MIGNOLO, 2010, p. 93).

Paralela à invisibilidade da localização geopolítica no mundo moderno/colonial está a invisibilidade corporal do sujeito. Tanto na teopolítica como na ego-política do conhecimento, a inscrição corpográfica é ocultada. (MIGNOLO, 2010, p. 94-95). Entretanto, os corpos que geram e transformam conhecimentos são masculinos ou femininos, podem ser *queer* ou heterossexuais, foram gerados e criados em determinados ambientes, ou seja, são formados geopoliticamente e racialmente classificados no interior da matriz de poder colonial. (MIGNOLO, 2008b, p. 15).

Ultimamente o conceito de biopolítica de Foucault tem sido amplamente utilizado. A biopolítica se refere às tecnologias estatais emergentes (estratégias, em um vocabulário mais tradicional) de controle da população que surge junto com o estado moderno. (MIGNOLO, 2010b, p. 32).¹²³

Foucault direcionou sua atenção principalmente para a Europa, porém tais tecnologias se aplicaram inicialmente nas colônias. As diferenças entre a biopolítica aplicada na Europa e a biopolítica aplicada nas colônias se verificam na distinção racial entre a população europeia (sendo administrada biopoliticamente pelo estado) e a população das colônias, menos humana e sub-humana.¹²⁴ (MIGNOLO, 2010b, p. 32).

A corpo-política, de acordo com Mignolo (2010b, p. 33), é o lado oculto e a metade faltante da biopolítica, esta última só é a metade da história. A corpo-política do conhecimento descreve as tecnologias decoloniais aplicadas a corpos que se dão conta que foram considerados menos humanos (humanos de uma categoria inferior), no momento em que tomam consciência de que o ato mesmo de ser descritos como menos humanos era uma consideração desumana.

O corpo enquanto política do conhecimento é um componente fundamental para a decolonialidade. Fanon, por exemplo, inscreve o corpo negro na disputa epistemológica dominada pelo corpo branco e

¹²³ Foucault se atém a trabalhar as relações de poder no interior da Europa, principalmente o que chama de poder disciplinar e biopoder ou biopolítica. O poder disciplinar surge a partir das transformações da sociedade europeia, com o deslocamento de um poder soberano para um corpo burocrático disseminado ao longo do tecido social. Tem como função “‘adestrar’ as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais” A disciplina busca “fabricar” indivíduos. É “a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício.” (FOUCAULT, 2004, p. 153). A biopolítica diz respeito à “assunção da vida pelo poder”, isto é, uma “tomada de poder sobre o homem vivo, uma espécie de estatização do biológico”. (FOUCAULT, 1999, p. 285-289). Tal poder não está direcionado ao adestramento dos corpos individuais, mediante a implementação da disciplina, mas objetiva reger a multiplicidade dos homens não na medida em que eles se resumem em corpos, “mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 289). A biopolítica é uma tecnologia de governo que tem o poder de “fazer viver” àqueles grupos populacionais que se adaptam ao perfil do Estado capitalista e tem o poder de “deixar morrer” os que não se adaptam. (DAMÁZIO, 2009).

¹²⁴ Além disso, é importante recordar que as técnicas da biopolítica implementadas sobre a população das colônias retornaram a Europa no holocausto. Muitos já sublinharam os usos das técnicas coloniais aplicadas a populações não-europeias, para controlar e exterminar a população judia. Estas análises mudam a geografia da razão e iluminam o fato de que a colonização não foi um evento secundário e marginal da história da Europa, mas, ao contrário, a história colonial é o centro não reconhecido para a formação da “Europa moderna”. (MIGNOLO, 2010b, p. 32).

assim pela teo-política e a ego-política do conhecimento. Fanon conclui suas reflexões sobre a pele negra e as máscaras brancas, com uma prece. Em vez de formular o “penso, logo existo” como afirmação absoluta de um princípio de certeza, a filosofia de Fanon não se dirige a um homem abstrato e universal, mas ao corpo que se evidencia como uma totalidade incerta: “Oh, meu corpo, faz de mim um homem que interrogue sempre.” (FANON, 1973, p. 192). A partir desta perspectiva, a questão não é mais estudar o “negro”, o “índio”, o “colonizado” usando o arsenal das ciências. Pelo contrário, é o “corpo” que faz o conhecimento para decolonizar o próprio conhecimento que foi responsável pela colonialidade de seu ser. (MIGNOLO, 2010b, p. 35).

Portanto, de acordo com nossa análise, para decolonizar o conhecimento no âmbito jurídico e assim a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial é importante questionar, com relação aos discursos do multiculturalismo, interculturalidade e descolonização do estado, quem define os conceitos e a partir de quais modelos epistêmicos. Ou seja, quem são aqueles que definem (seu corpo, seu lugar) o que é e o que não é direito, direitos humanos, cultura, povos indígenas, por exemplo.¹²⁵. Quem estabelece quais direitos são importantes e quais devem ser ocultados? Será que eles falam a partir da fronteira, da experiência do *anthropos*, dos *damnés*, ou apenas reproduzem as relações moderno/coloniais?

É claro que para podermos nos mover em direção a estas problematizações precisamos nos distanciar da uni-versalidade epistêmica (e suas concepções de verdade, sujeito de conhecimento deslocalizado e neutro, tempo linear, progresso etc.) e nos aproximar da geopolítica e da corpo-política do conhecimento.

A corpo-política e a geopolítica do conhecimento deslegitimam a diferença colonial (epistêmica e ontológica) e afirmam os saberes construídos a partir de distintos corpos em diferentes localizações. Visibilizam, desta maneira, o que a ego-política tenta esconder, o “eu” abstrato. Trata-se de uma luta contínua que re-existe, geo e corpo-politicamente, diante das imposições universalistas.

Hoje mais que nunca na história do mundo moderno/colonial observa-se a necessidade de um processo de mudança no sentido de construir estruturas de conhecimento que surgem da experiência da humilhação e marginalização. Começa a aparecer uma modificação, uma fratura na hegemonia da ego-política na direção de uma geopolítica

¹²⁵ Partindo é claro da ideia de que não existem coisas como “jurídico, direitos humanos, democracia”, que existam independentes das definições, dos discursos.

e corpo-política decolonial do conhecimento. O movimento zapatista (a partir da última década do século passado) e as recentes lutas indígenas na Bolívia e no Equador, apontam nesse sentido.

Democracia, direitos humanos, estado, agora se convertem em conectores de muitas caras. Já não têm seu fundamento na “Europa”, mas deverão ser negociados a partir da pluri-versalidade epistêmica, ou seja, da interculturalidade a partir de uma perspectiva decolonial.

Muitas vezes esses postulados são adaptados, travestidos, re-significados e transformados, em consonância com as necessidades do *anthropos*, que se assumem não apenas como fontes de resistência, mas de conhecimento e re-existência, como diz Achinte (2009, p. 94). Significa, por conseguinte, sujeitos de conhecimento “outros” que atuam contra a violência epistêmica exercida por meio da suposta uni-versalidade do conhecimento.

Logo, a perspectiva decolonial não implica descartar categorias e práticas discursivamente impostas como ocidentais. Implica também re-significar estes saberes por meio dos saberes subalternizados, o que Mignolo (2003, p. 35) chama de “epistemologias de fronteira”. Trata-se muitas vezes de subsumir/redefinir “a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial.”. (GROSFOGUEL, 2008, p. 138).

Cultura, direitos humanos, por exemplo, são categorias que podem ser utilizadas com intenções e efeitos muito diferentes dependendo de quem está definindo. Postulados disseminados a partir da lógica colonial podem assumir um sentido decolonial conforme o contexto que está inserido.

No discurso do movimento zapatista¹²⁶, por exemplo, fala-se de justiça, equidade, igualdade, reciprocidade e se adverte também que uma palavra, a “democracia”, chegou de longe, de outras latitudes, mas se refere aos seus próprios temas e assuntos.

Grosfoguel (2008, p. 138), diz que os zapatistas aceitam a noção de democracia, mas a redefinem epistemologicamente partindo da

¹²⁶ Em primeiro de janeiro de 1994, um grupo armado de composição majoritariamente indígena tomou sete municípios do estado do Chiapas, localizado ao sudeste do México. Essa foi a primeira aparição pública do Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN). Para o Espinosa (2006, p. 216) o EZLN não é o único agente das ações zapatistas. Nesse sentido o autor fala em “movimento zapatista” referindo-se a pessoas, atos, símbolos, valores e estratégias que simpatizam, aderem-se e/ou promovem a sublevação, demandas e atos do Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN). Os atores básicos são três: O EZLN, as comunidades indígenas de Chiapas, e a sociedade civil nacional e internacional. O EZLN, entretanto, é a parte político-militar central do movimento.

prática e da cosmologia indígena local, de acordo com a máxima “mandar obedecendo” ou “todos diferentes, todos iguais”. Não se trata de uma definição paradoxal, mas de uma redefinição crítica decolonial de democracia, recorrendo às práticas, cosmologias e epistemologias do subalterno.

Em 1994, o EZLN enviou uma carta ao mundo, essa tinha por título “Mandar obedecendo” e dizia o seguinte.

Quando o EZLN era tão somente uma sombra arrastando-se entre a névoa e a escuridão da montanha, quando as palavras justiça, liberdade e democracia eram só isso: palavras. Apenas um sonho dos anciãos de nossas comunidades, guardiões verdadeiros da palavra de nossos mortos, nos entregaram no tempo justo em que o dia cede sua passagem a noite, quando o ódio e a morte começavam a crescer em nossos peitos, quando nada havia mais que desesperança. Quando os tempos se repetiam sobre si mesmos, sem saída, sem porta alguma, sem manhã, quando tudo era injusto, falaram os homens verdadeiros, os sem rostos, os que na noite andam, os que são montanha e assim disseram: “É razão e vontade dos homens e mulheres bons procurar e encontrar a maneira de melhor governar e governar-se, o que é bom para a maioria, para todos é bom. Mas que não se sosseguem as vozes da minoria, mas sim sigam em seu lugar, esperando que o pensamento e o coração se façam comum no que é vontade da maioria e parecer da minoria, assim os povos dos homens e mulheres verdadeiros crescem para dentro e se fazem grandes e não há força de fora que os rompa ou leve seus passos a outros caminhos”. Foi nosso caminho sempre que a vontade da maioria se fizesse comum no coração de homens e mulheres de mando. Era essa vontade majoritária o caminho no qual devia andar o passo do que mandava. Se se apartava seu andar do que era razão da gente, o coração que mandava devia trocar por outro que obedecesse. Assim nasceu nossa força na montanha, aquele que manda obedece se é verdadeiro, aquele que obedece manda pelo coração comum dos homens e mulheres verdadeiros. Outra palavra veio de

longe para que este governo se nomeasse, e essa palavra chamou “democracia”, este nosso caminho que andava antes que andassem as palavras. (EZLN, 1994, p. 175-176).

A democracia para os zapatistas leva em si o direito de certas sociedades de organizar a sua própria maneira a justiça, a equidade e a igualdade, mas não leva em si o direito a negar e silenciar quem é democrático de outra maneira ou, além disso, quem postula outra forma de igualdade e justiça. Já não é possível procurar a democracia em seus “fundamentos” na Grécia ou França, a não ser que pensemos que há seres superiores, que é precisamente o que impõe (e, muitas vezes, sustenta com as armas) a postulação de universais abstratos.

As autonomias zapatistas têm se destacado por criar sistemas de governo e políticas sociais próprias.¹²⁷ Estas autonomias se caracterizam por rechaçar a presença de instituições governamentais e se mantêm explicitamente e estrategicamente à margem das instituições estatais como parte de seu posicionamento contra o “estado neoliberal mexicano”, as lógicas do capital e o legado tanto do poder como do conhecimento colonial.

Além disso, os zapatistas não vão ao povo com programas e saberes “enlatados”, mas partem da noção dos indígenas *tojolabales* de “andar perguntado”. (GROSFOGUEL, 2007, p. 75). É um “movimento” (no sentido que não está parado, e está em constante modificação) pensado a partir do *anthropos*, dos *damnés*.

A dimensão decolonial da democracia (como também do “direito”, dos “direitos humanos”) para os zapatistas, segundo Mignolo

¹²⁷ Destaca Ornelas (2005) que embora as experiências de autogoverno entre as comunidades indígenas de Chiapas sejam muito antigas, podemos localizar o nascimento das autonomias zapatistas em dezembro de 1994. Inicia-se com a formação e o funcionamento dos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), estes ilustram os alcances da luta zapatista no horizonte da transformação social. “Em julho de 2003 o Comando do EZLN anuncia o nascimento dos Caracoles e das Juntas de Bom Governo, expressões de ‘uma fase superior de organização’ autônoma. Os Caracoles são as sedes das Juntas de Bom Governo, novas instâncias de coordenação regional e lugares de encontro das comunidades zapatistas e da sociedade civil nacional e internacional. Da mesma forma que os municípios rebeldes, as Juntas de Bom Governo são integradas por ‘um ou dois dos delegados de cada Conselho Autônomo’, de modo que se preserva o vínculo direto com as comunidades. [...] com a criação dos Caracoles e das Juntas de Bom Governo, o EZLN consolida sua independência com relação às tarefas de governo, sendo categórico ao declarar que dali em diante não intervirá nos trabalhos do governo. Enquanto assumem a coordenação das iniciativas que concernem aos aspectos econômicos, sociais e de justiça, as instâncias autônomas deverão fortalecer o autogoverno, seu papel de amortecedor da contra-insurgência, e, sobretudo, deverão consolidar sua capacidade para resolver pacificamente os conflitos entre comunidades.”

(2008b, p. 47), é pluriversal, ou seja, o horizonte é único, mas os caminhos para chegar a ele são vários, diversas línguas, formas e interesses no conhecimento; diversas religiões, subjetividades, formas de sexualidade.

Na Bolívia e no Equador, os movimentos indígenas também têm mostrado que é possível existir múltiplas formas de conhecimento centradas na geopolítica e na corpo-política, mesmo que isso signifique um desafio diante das políticas do multiculturalismo oficial.

A partir de saberes pluriversais se estruturam propostas que se desenvolvem não somente a partir da re-significação de palavras “ocidentais”, como também no sentido da “abertura” para espaços de pensamento que se sustentam nas próprias concepções indígenas como *ayllu*, *pachamama*, *pachakuti*, *sumak kawsay* (quechua), *suma qamaña* (aymara), estes dois últimos traduzidos como “*vivir bien*” (Bolívia) ou “*buen vivir*” (Equador).

Para Fernández-Osco (2009, p.13), em todos os âmbitos da vida andina, aymara e quechua¹²⁸, se fala da *pacha*, que em termos muito simples trata-se do tempo e espaço no qual o *jaqi* e o *ayllu*-comunidade acham-se inseridos.

A *pacha* é a expressão real e natural de condição e possibilidade de todas as existências com funções intrínsecas e extrínsecas, poder-se-ia traduzir como vida universal fundada na relação espaço-tempo. Tampouco se fala do indivíduo ou pessoa, mas sim do *jaqi*, pessoa social, do *jiwasa*, do “nós”, mesmo neste nível ainda é menos importante que a *pacha*. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.14)

O *jaqi* (*runa* em quechua) forma parte de um sistema de conexões no qual se entrelaçam muitos elementos da *pacha*, trata-se do que Fernández-Osco (2009, p.14) define como ontologia relacional holística.

O *ayllu*¹²⁹ é uma forma de organização fundacional e estruturante das sociedades andinas, onde circulam múltiplos fluidos de vida, memórias e conhecimento. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.70). O *ayllu* forma parte do *aka pacha*, que se encontra entre o *manqha pacha*, o mundo de baixo e o *alax pacha*, o mundo cosmológico. É o mundo do aqui e o do sempre, onde o *jaqi*, a natureza e tudo o que existe no

¹²⁸ Aymará é o nome do povo cuja língua também se chama aymará, sua maior concentração fica na Bolívia, no Peru, no norte do Chile e na Argentina. A denominação quechua refere-se aos povos que falam o quéchua, os quais vivem principalmente na região andina (Equador, Peru e Bolívia). O idioma é falado hoje por cerca de 10 milhões de pessoas, sendo o idioma “nativo” mais falado na América do Sul.

¹²⁹ O *Ayllu* refere-se a um tipo de organização e experiência social familiar própria dos povos indígenas andinos, que se estabelece a partir da propriedade coletiva da terra.

mundo do subsolo e o cosmos se unem. Em outras palavras, o *aka pacha* seria o mundo do equilíbrio, que é um assunto de complementaridade, já que a vida depende das vitalidades dos outros mundos. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.42).

Enquanto os filósofos ocidentais assinalariam a razão ou raciocínio, como única fonte de conhecimento pelo qual se chega à verdade, os povos indígenas, por meio dos distintos *pacha*, estruturaram sistemas de conhecimento apoiados na observação, no intercâmbio recíproco entre o *jaqi*, o cosmos e a natureza. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.114).

Nesse sentido Fernández-Osco (2009, p.14) entende o pensamento aymara e quechua como sistemas de conhecimentos aprendidos e desaprendidos, o conhecimento equilibrado, que não se inclina à direita ou à esquerda, tampouco se encontra muito alto nem muito baixo, mas sim no justo meio. Os entes sociais, não sociais, cosmológicos se encontram interconectados. Cada unidade é uma pluri-versalidade de conhecimentos e práticas obtidos no tempo e espaço em um constante de ajuste e reajuste dos conhecimentos no cotidiano.

A realidade para o saber andino não é dividida em esferas contraditórias como o divino e o humano, o verdadeiro e o falso, o celestial e o terrestre, o religioso e o profano, o masculino e o feminino, o vivo e o inerte, o eterno e o temporal. Por outro lado a “filosofia ocidental dominante”¹³⁰ é marcada por esse tipo de dualismo que se evidencia de maneira mais explícita e de maior impacto no princípio da exclusividade lógica (não-contradição, identidade, do terceiro excluído). Ou é uma coisa ou é outra coisa, mas não há terceira possibilidade. (ESTERMANN, 2008, p. 24).

Segundo Estermann (2008, p. 25), o famoso adágio romano “*divide et impera*” (divide e governará) é talvez a expressão mais nítida e politicamente mais consequente deste afã androcêntrico¹³¹ de conceber a realidade e convertê-la em “conceito”. Para poder analisar a vida (uma planta, um animal, um ser humano), terá que cortá-la em partes (espírito analítico) e separar estas partes que organicamente são inseparáveis, com a consequência de destruir a vida mesma. Cada síntese a partir do resultado de uma análise real da vida resultará artificial e robótica.

¹³⁰ Como já comentamos, não entendemos o “Ocidente”, ou a “filosofia ocidental” de maneira homogênea, há muitas rupturas, tradições minoritárias e esquecidas, ou seja, “saberes sujeitos”, como diria Foucault.

¹³¹ O “homem” como ser humano e “masculino” no centro dos acontecimentos.

O saber andino pensa em dualidades polares, na forma da integralidade (holismo), e não em dualismo. Não há vida em forma isolada, mas apenas por intermédio de uma rede de relações complementares. (ESTERMANN, 2008, p. 25).

“*Qhip nayra uñtasis sarnapqaxañani*” é uma expressão aymara que quer dizer “*mirando atrás y adelante hay que vivir*”. Para a cosmovisão dos povos indígenas o tempo-espaço está concebido de modo holístico, formando a cadeia vital. Só desta maneira se pode entender a existência. Isto quer dizer que certos elementos do passado se encontram no presente e sobreviverão no futuro. Então, não há “pós” nem “pré”. É uma visão da história que não é linear nem teleológica, mas que se move em ciclos e espirais.¹³² (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.48).

Trata-se de um saber relacional entre dialogantes iguais, mesmo que estes sejam de épocas passadas. O que deve ser conhecido, independentemente se estiver no passado ou no presente, se assume como “vivo”. Logo, o saber não é uma questão morta, mas sim um elemento vivo que não está isolado do *chuyma* ou o coração. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.43).

O “momento” (presente) para o *jaqi (runa)* não é um ponto infinitesimal entre um longo trecho percorrido que se chama no Ocidente “passado” e um trecho ainda por percorrer, que se está acostumado a chamar de “futuro”. O momento não exclui nem o passado nem o futuro, os ancestrais podem ser tão presentes quanto a colheita vindoura. O tempo é para o *jaqi (runa)* como a respiração, o batimento cardíaco, o ir e vir das marés, a mudança do dia à noite. O “tempo” é relacionalidade cósmica, co-presente com o “espaço”, ou simplesmente outra manifestação da *pacha*, do cosmos ordenado. (ESTERMANN, 2008, p. 125).

Esta concepção holística, cíclica e relacional implica que o “passado” não é realmente “passado” (no sentido ocidental de “acabado”, “antigo”), mas que interfere, penetra e atua no que “passa” aqui e agora. Muitos ritos andinos têm o significado de fazer “presentes” feitos do “passado”, quer dizer, “re-presentar” e “a-presentar” simbolicamente acontecimentos de um suposto passado. Nada está

¹³² Para Estermann (2008, p.126) a ciclicidade pode apoiar-se em regularidades cósmicas (Sol, Lua, estrelas), meteorológicas (estações, temporadas de seca e de chuva), agrícolas (semear, colher) e também históricas (épocas com seus auges e decadências) e inclusive científicas (ciclos de vida, ciclos de decomposição nuclear, etc.). Inclusive a concepção bíblica (semita), aparentemente tão anticíclica, conhece uma certa ciclicidade: Os ciclos de felicidade e ordem que são sucedidos por ciclos de lamentação. .

acabado por completo e por isso, nada pode passar ao esquecimento completo, porque segue vivendo e exercendo sua influência. (ESTERMANN, 2008, p. 126-127).

O pensamento andino concebe a história como uma sequência de ciclos ou épocas que terminam e começam por um *pachakuti* (uma “volta de *pacha*”), um cataclismo cósmico no qual certa ordem (*pacha*) volta ou retorna (*kutiy*) a uma desordem cósmica transitória, para dar origem a uma nova ordem (*pacha*) distinta. (ESTERMANN, 2008, p. 128).

Não faz sentido, portanto, falar em progresso do gênero humano, nem tampouco “desenvolvimento” de um estado primitivo para um superior, passando por etapas de aprendizagem ou melhoramento. Ninguém está atrás (“vias de desenvolvimento”) em busca de recuperar o tempo perdido.

Sumak kawsay (quechua), *suma qamaña* (aymara) são termos indígenas que atualmente estão em destaque, sendo utilizados tanto no cenário acadêmico como também no político, inclusive estão presentes na Constituição do Equador e da Bolívia¹³³. Entretanto estas concepções muitas vezes são banalizadas, sendo separadas da cosmologia e do pensamento aymara e quechua e reapropriadas pelo multiculturalismo oficial como uma variante do “desenvolvimento”.

Suma qamaña é diferente do que é entendido “predominantemente” pelo discurso ocidental como “viver bem”, ou “viver melhor”. Ao se falar “melhor” significa que outros viveriam “pior”, o que não faz sentido em um mundo que se rege pelo equilíbrio, pelo ponto de encontro.

O *suma qamaña*, segundo explica o intelectual aymara, Simón Yampara (2010), é um modo de existência que está em harmonia e equilíbrio com todos outros elementos da *pacha*, uma vida em comunidade e harmonia com todos os outros seres. Procura-se o consenso entre as oposições complementares, um ponto de inter-relação entre duas forças ou energias no sentido de estabelecer o ponto de encontro ou centro (*taypi*) entre dois elementos, forças, poderes, ou posições complementares.

¹³³ A Constituição Equatoriana de 2008 diz que “*se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantiza la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay*”. A Constituição Boliviana de 2009 recolhe uma pluralidade de termos linguísticos do país e diz que “*el estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)*”.

Por exemplo, a democracia nos *ayllu* se dá a partir de outros códigos e linguagens. A democracia não só é um acordo ou pacto político entre e para os cidadãos, mas sim é fundamental para manter o equilíbrio entre os entes que vivem nos distintos *pacha*, trata-se de é um mecanismo regulatório de viver em relação cósmica. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.177).

Aprende-se a democracia observando o comportamento da natureza, como na filosofia do líder indígena colombiano Manuel Quintín Lambe.

Aqui se encontra o pensamento do filho das selvas que o viram nascer e que se criou e se educou debaixo delas como se educam as aves para cantar e se preparam as pequenas aves batendo suas plumas para voar desafiando o infinito para amanhã cruzá-lo e com uma extraordinária inteligência mostram entre si o semblante de amoroso carinho para retornar o vôo, o macho e a fêmea, para fazer uso da sabedoria que a mesma Natureza nos ensinou, porque aí nesse bosque solitário se encontra o livro da filosofia; porque aí está a verdadeira poesia, a verdadeira filosofia, a verdadeira literatura, porque aí a Natureza tem um coro de cantos que são intermináveis, um coro de filósofos que todos os dias trocam de pensamento mas nunca saltam as muralhas onde está colocado o Mistério das leis sagradas da Natureza humana. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.185-186).

Entretanto, o *ayllu* não rechaça os valores da democracia boliviana, mas os insere seletivamente dentro de seu próprio sistema, de acordo com as circunstâncias políticas ou sociais, conforme a matriz de complementaridade e reciprocidade. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.186).

Na democracia do *ayllu* toda autoridade é revogável. Também não se trata de procurar ou imaginar algum ideal, mas a capacidade de revogar é uma prática cotidiana. O exercício de autoridade se considera como aprendizagem do que significa *suma qamaña*, é nesse processo que se entende o que significa ser autoridade e também o bem comum. O poder se aprende e se humaniza não na ordem ascendente, mas sim no fluxo de baixar e subir. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p.177).

Da mesma forma que a democracia, a concepção dos “direitos humanos” no pensamento aymara e quechua vai além do dualismo cartesiano mente/corpo e de outras oposições binárias como natureza/cultura e sujeito/objeto. Transcende o estritamente humano ou social, implica reivindicar muito mais que os meios materiais e não materiais que fazem e possibilitam a vida individual, social ou cultural. Os direitos não advêm apenas da coexistência entre humanos, mas sim pela convivência com os componentes da natureza e com a ordem cosmológica. Logo, as práticas de interculturalidade e de pluralismo jurídico, nesse contexto são algo mais que uma ideia, formam parte das múltiplas formas de existência. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2008, p.36).

A partir dessa perspectiva, os direitos humanos são entendidos como um todo indivisível e interconectado. A dignidade da pessoa deve ser contextualizada em seu meio social cultural, emotivo, ambiental, geográfico e cosmológico. Os fundamentos humanos indígenas concebem o sujeito como ser relacionado com a multidimensionalidade, onde não há normas abstratas, pois a relação entre *jaqi (runa)*, comunidade, autoridade, divindades, animais, plantas e cosmos, constitui uma cadeia intrínseca que outorga e garante a geração de direitos à vida. Concepção holística onde as partes encontram sentido na globalidade articulada. Nesta multidimensionalidade se garante os direitos plenos e múltiplos. Diferente da ideia ocidental de direitos humanos que diz que estes são inerentes à pessoa. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2008, p.20).

Esta atividade (pensamento, giro, opção) decolonial que podemos observar tanto no movimento zapatista como dos povos indígenas da Bolívia e do Equador, não tem apenas lugares e sujeitos “outros” de enunciação, mas assume outras condições epistêmicas pautadas na geopolítica e corpo-política do conhecimento. Ou seja, em distintos saberes que surgem de diversos lugares do planeta no processo de afirmação de “ser de onde se pensa”.

São formas “outras” de conhecimento que potencialmente podem fraturar a sustentação da (*anthropos*)logia moderno/colonial e da universalidade epistêmica. Deste modo, propiciariam também a problematização das relações binárias tradicionais do pensamento filosófico moderno/colonial, como sujeito/objeto, mente/corpo, natureza/cultura, passado/presente, ciência/mito, razão/sentimento.

A relação sujeito/objeto está marcada pela posição do sujeito cognoscente, por seu corpo, por seu lugar. Quem reflete (escreve, fala) também está incluído naquilo sobre o que reflete. Não há, portanto, uma mente que produziria um conhecimento universal porque estaria

separada do corpo. Nesta perspectiva aquele que reflete sobre o “jurídico”, por exemplo, não está localizado em um ponto privilegiado que pode contemplar esses fenômenos sem envolver-se com eles, mas se encontra numa situação conflitiva de sujeito e objeto, mente e corpo, que se mistura e não se distingue.

Natureza e cultura, natureza e ser humano também não são oposições contraditórias. A epistemologia ocidental dominante, tradicionalmente tentou separar o homem da natureza, existiria uma evolução (passado/presente) nessa direção (estado de natureza/estado civil) no sentido de desnaturalizar o homem e tornar a natureza o objeto. Entretanto, para essas formas de conhecimento “outras” o ser humano não é algo separado da natureza e individual, mas sim é integrado a coletividade (que não se refere apenas a outros seres humanos, mas a natureza como um todo).

O objetivo, desta maneira, não é conceituar, delimitar, classificar e assim reduzir a riqueza e complexidade da vida a uma domesticação forçada. Não existe uma verdade racional e científica a ser alcançada ou revelada, em contraposição a uma mentira que se sustentaria nos mitos ou nos sentimentos. Representa, por conseguinte, diversas formas de compreender o “jurídico-político-econômico-social”, não como esferas separadas, ou seja, o “jurídico”, o “político”, o “econômico”, o “social”, mas como um todo integrado. Estamos falando de um pensamento amplo, integrado, em rede.

Os objetivos modernos (estabelecidos a partir da teo e ego-política do conhecimento) de encontrar fórmulas para definir e “salvar” a humanidade como um todo é substituído pela pluri-versalidade epistêmica, diferentes *loci* de enunciações, diferentes propostas, fragmentadas, em movimento. De acordo com essa perspectiva há tantos direitos humanos e tantas democracias, quanto formas de explicar o mundo.

Além disso, o potencial decolonial no âmbito jurídico diz respeito inclusive à emergência, não apenas de outras formas de se entender a democracia e os direitos humanos, por exemplo, mas também se refere às formas plurais de se entender as técnicas e práticas jurídicas.

Os saberes jurídicos plurais, por fraturar a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, possibilitam um profundo questionamento não apenas do monopólio jurídico do estado, como também do

pluralismo jurídico de mercado que constitui um novo “direito imperial” e colonial.¹³⁴

Como uma alternativa a estas antigas e novas formas moderno/coloniais de se entender e trabalhar o direito (monismo jurídico e direito imperial), surgem, justamente, as pluralidades jurídicas a partir dos saberes locais.

Estas formas “outras” de conhecimento não se originam no discurso oficial do estado ou dos organismos multilaterais e das instituições econômicas e financeiras de âmbito global, tampouco são exclusivas da academia. Pelo contrário, fraturam a exigência da epistemologia eurocêntrica de que os saberes para se constituírem como verdadeiros e válidos, devem partir de um *locus* privilegiado de conhecimento, seja este o estado, a academia ou outros.

Ou seja, fratura-se a ideia de um “nós” que estuda o “outro” ou determina o que é o melhor, o justo e o verdadeiro para o “outro” (a relação *humanitas/anthropos* e a consequente classificação racial da humanidade), mas os saberes se constituem e se modificam a partir das próprias necessidades concretas e locais das pessoas e das comunidades.

Entretanto, em uma perspectiva decolonial e intercultural, estes saberes plurais não estão isolados, separados um do outro ou em conflito, mas surgem dos intercâmbios e diálogos propiciados pela interculturalidade, entendida a partir da decolonialidade.

Aceitar e reconhecer o “outro”, ou as “outras” culturas não é um processo somente jurídico ou político, mas envolve problematizar a diferença colonial e o controle epistêmico que a sustenta. Somente modificando a lógica do conhecimento que permitiu que “outros” fossem classificados como inferiores é que se poderá construir uma proposta de interculturalidade que não se converta em uma mera retórica que invisibiliza os saberes subalternizados, mas sim, em um ponto de encontro de diversas decolonialidades.

A interculturalidade jurídica e o pluralismo jurídico sob este enfoque são aspectos da pluri-versalidade epistêmica e refletem à emergência da multiplicidade de saberes, técnicas e práticas jurídicas construídas a partir de diferentes lugares e corpos. Significam como

¹³⁴ Para Tamayo e Fariñas (2007, p.157-161) estamos diante da emergência de sistemas jurídicos privados, estes rompem com o monismo jurídico, ou seja, o monopólio e a centralidade estatal da produção jurídica. Trata-se de um sutil processo de mercantilização do direito e de suas tradições jurídicas, que se tornam debilitadas perante as exigências do capitalismo globalizado.

dizem os próprios zapatistas, “lutar por um mundo onde outros mundos sejam possíveis”.

Decolonizar a (*anthropos*)logia jurídica, nesse sentido, significa pensar e re-construir os pressupostos epistemológicos do direito a partir da interculturalidade jurídica. O pensamento decolonial proporciona uma profunda transformação do que entendemos por “direito” e “jurídico”. O direito, por exemplo, não é somente o que está nas normas, mas é aquilo que é construído “*desde abajo*”, a partir das mais variadas formas de conhecimento.

São perspectivas que surgem nas fronteiras, nas margens, não somente no interior dos movimentos indígenas (zapatistas, da Bolívia e do Equador), mas muitas vezes em áreas rurais, em bairros periféricos, no interior dos movimentos sociais, quilombolas, entre outros.

Sobretudo, retratam a emergência de conhecimentos “outros” (a partir dos “outros” e com epistemologias “outras”) que historicamente foram subalternizados, mascarados, encobertos e sujeitados pela modernidade/colonialidade. Esses saberes trazem consigo não apenas novos/velhos conteúdos, mas a modificação dos próprios “termos da conversa”, ou seja, das regras do jogo epistêmico.

O homem, a mulher que habita regiões não-europeias descobriu que ele, ela, foi concebido como *anthropos* por um centro de enunciação autodefinido como *humanitas*. O antigo *anthropos* já não pede reconhecimento ou inclusão em uma humanidade pré-definida, mas empenha-se em uma “desobediência epistêmica” e se separa da ideia mágica de modernidade ocidental, dos ideais humanos e das promessas de crescimento econômico e prosperidade financeira. (MIGNOLO, 2010b, p. 11).

Lugares de não-pensamento (lugares de mitos, de religiões não-ocidentais, de folclore, sem educação formal, de subdesenvolvimento) hoje estão despertando, e esperamos que muitos outros possam despertar, do processo de colonialidade. É a partir desses lugares que visualizamos a emergência da decolonialidade da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, ou seja, de diferentes formas de compreender o mundo que surgem nas fronteiras e problematizam sua própria situação em face da diferença colonial.

Consideramos fundamental para decolonialidade do conhecimento, que estes espaços jurídicos “outros” de pensamento sejam continuamente construídos, inclusive no âmbito acadêmico. Espaços que possibilitem o aparecimento de saberes diversos, plurais, multifacetados que, além disso, sejam pensados a partir da pluri-

versalidade, orientando-se, assim, por uma perspectiva epistêmica que fratura com os padrões de conhecimento da modernidade/colonialidade.

Estamos, portanto, diante da necessidade de modificação de um processo no qual o pesquisador era imune e estava separado (no imaginário do “ponto zero”) do mundo que estuda. A partir da posição decolonial não faz sentido falar em objetividade, neutralidade, cientificidade e assim por diante. O saber não é construído “sobre”, mas “para”, com um sentido político, comprometido.

CONCLUSÃO

Começamos esta tese com o objetivo de problematizar as relações coloniais de conhecimento que defendem, no âmbito dos discursos jurídicos, a existência de conhecimentos neutros, objetivos, universais, que por serem considerados superiores subalternizam os saberes “outros”. Nossa intenção foi refletir sobre o *locus* de enunciação que produziria estes conhecimentos “superiores”, de modo que pudéssemos ir além dele, ou seja, nosso intuito se voltou para a decolonialidade.

Para tanto, iniciamos falando sobre *humanitas* e *anthropos*, não como entidades ontológicas, mas como uma relação de conhecimento na qual alguns figuram como sujeitos e outros como objetos. Analisamos como essa constituição epistêmica se reflete no estabelecimento da universalidade em detrimento da pluri-versalidade dos saberes, bem como estabelecem a ideia de que há uma única História, um único Direito, por exemplo.

Denominamos como “(*anthropos*)logia jurídica” a esta relação de conhecimento que se visualiza na construção de discursos jurídicos pretensamente universais e, deste modo, aptos para definir e classificar os “outros” (*anthropos*). Por exemplo com relação a sua humanidade e aos seus direitos enquanto seres humanos.

Por outro lado, destacamos a existência de histórias “outras”, saberes de fronteira, que aparecem quando os “outros” (*anthropos*) começam criar seus próprios espaços de pensamento. Nesse sentido, trabalhamos com as noções de *double consciousness* de W. E. B. Du Bois e *conciencia de la nueva mestiza* de Gloria Anzaldúa. Além disso, tratamos sobre o pensamento de Waman Poma de Ayala de *Tawantinsuyu*, entre o final do século XVI e princípios do XVII. Bem como, os recentes estudos anticoloniais (do século passado) de Aimé Césaire e Franz Fanon. Nesta genealogia de histórias “outras”, chegamos até os estudos pós-coloniais e decoloniais que se desenvolveram nos últimos anos.

A partir desta abordagem, passamos a refletir como a relação de conhecimento *humanitas/anthropos* se constrói a partir da modernidade/colonialidade, entretanto sempre possibilita brechas, espaços de resistência e re-existência. Trata-se de “aberturas” surgidas a partir daqueles que são tradicionalmente considerados inferiores.

Nossa ênfase, em seguida, direcionou-se para os estudos decoloniais trabalhados a partir da América Latina. Tratamos sobre as suas principais categorias de estudo.

Com a noção de sistema-mundo moderno/colonial evidenciamos que para podermos compreender a modernidade/colonialidade (enquanto fenômenos complementares) temos que pensar em termos de estabelecimento histórico de centros e periferias a partir de uma mesma matriz genealógica que se constitui no século XVI.

Neste cenário é importante considerar como a “invenção” da América apenas foi possível a partir do imaginário do ocidentalismo. Ou seja, para os estudos decoloniais não há um descobrimento da América, mas a América é inventada, podemos considerá-la como uma invenção do *humanitas*, limitada a sua visão de mundo e história. A ideia de América, desta forma, funciona como expressão da dominação colonial europeia, mas também representa o silenciamento de outros saberes. É nesse momento que se estabelece um *locus* de enunciação privilegiado que converte a Europa no centro da organização política, econômica e jurídica, no modelo de vida social, no exemplo do progresso da humanidade e também no ponto de observação e classificação do mundo.

Para os autores decoloniais, diferente de muitos teóricos modernos, não é possível conceber a modernidade, que surge no século XVI, sem a colonialidade. Além disso, consideram que a retórica da modernidade (salvação, civilização, progresso, desenvolvimento etc.) é sustentada pela lógica da colonialidade. Por isso a decolonialidade não deve ser pensada a partir dos pressupostos da modernidade, mas implica questionar esses mesmos pressupostos.

Outra categoria importante tratada pelos estudos decoloniais é a “matriz de poder colonial”, ou seja, a estrutura lógica de domínio colonial. É esta matriz que torna possível a modernidade/colonialidade, o dispositivo que transformou e continua reproduzindo a diferença colonial, tanto epistêmica como ontológica. Para Mignolo, tanto a retórica da modernidade como a lógica da colonialidade estão sustentadas em um aparato cognoscitivo que é patriarcal e racista. Atrás da retórica da modernidade se esconde o controle de subjetividade, autoridade, economia, conhecimento etc.

Além de trabalharmos a questão da colonialidade de uma forma ampla, também consideramos o que os estudos decoloniais entendem como decolonialidade (pensamento, giro e opção). Esta surge como resposta a matriz de poder colonial e se apoia não na ideia de universalidade, mas de pluri-versalidade epistêmica.

Após expormos as principais categorias dos estudos decoloniais que sustentaram a maior parte das reflexões desenvolvidas na tese,

dirigimos nosso enfoque especificamente para a questão do “conhecimento”.

Iniciamos com os estudos de Foucault sobre “discurso”, relação saber-poder, “verdades” e saberes sujeitados. Todo este arsenal teórico foi fundamental para situarmos o conhecimento de uma forma não separada da vida concreta e das relações de poder que a perpassam, como uma construção discursiva e não como “verdade” metafísica.

O trabalho de Said representa uma grande ampliação dos estudos foucaultianos sobre discursos, estes são analisados em sua versão colonial. Nesse ponto, foi de grande relevância para nossa pesquisa suas reflexões sobre o “orientalismo”. Said reflete sobre a relação entre o orientalismo (e as ciências humanas em geral) e o colonialismo, explicando como as disciplinas ocidentais pretensamente neutras são na realidade políticas e vinculadas ao estabelecimento da “superioridade” do Ocidente frente ao Oriente, o “outro”.

Entretanto, os trabalhos de Said sobre colonialismo e a sua relação com o conhecimento foi aprofundado, principalmente com o enfoque latino-americano a partir dos estudos decoloniais. Com a inserção de categorias como teo-política e ego-política do conhecimento e *hybris* do ponto zero, estas análises possibilitaram novas ferramentas para se pensar a imposição de conhecimentos universais e a consequente subalternização dos demais saberes.

A noção de teo-política e ego-política do conhecimento evidenciam a construção de um universal abstrato (primeiro Deus e depois um “eu transcendental”) que sustentou e continua sustentando a lógica da colonialidade.

Com a expressão *hybris* do ponto zero, os estudos decoloniais colocam em cena o modelo epistêmico no qual o sujeito de enunciação é posto como um “universal abstrato”. Um observador neutro do mundo social que pode observar sem ser observado e assim nomeia quais saberes são válidos e quais devem ser descartados. O sujeito de enunciação acredita não possuir localização ou corpo, estando separado das relações de poder. Esse modelo, em termos históricos, permitiu que os discursos ocidentais se colocassem como universais em contraposição aos saberes “locais”, tal controle do conhecimento permitiu e continua a permitir a continuidade da lógica da colonialidade e assim da subalternização dos saberes.

Feitas estas considerações sobre a questão da modernidade, colonialidade e decolonialidade e da sua relação com o conhecimento, adentramos na segunda parte do trabalho. Nesta etapa nos direcionamos

especificamente para o que denominamos como “(*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial”.

Analisamos como os debates do século XVI estabeleceram uma relação de conhecimento sustentada em discursos jurídicos sobre e em relação ao “outro”, criados a partir de determinadas operações epistêmicas nas quais os europeus cristãos (*humanitas*) falam a partir de um *locus* de enunciação privilegiado e os índios (*anthropos*) são os “outros”, o objeto de conhecimento.

Nesse contexto, situamos os discursos de Francisco de Vitória como um dos momentos iniciais da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial. Discutiu-se como as concepções de “direito das gentes” e “guerra justa” tornam evidente o aparato material da enunciação que a partir de então a colonialidade se baseia. Ou seja, alguns (*humanitas*) possuem o poder de definir (o que é direito, humanidade, por exemplo) e estabelecer as regras, as formas dessa definição, outros (*anthropos*), são os objetos desse conhecimento, ou aqueles que devem se adaptar aos padrões eurocêntricos impostos.

Os famosos debates de Valladolid entre Sepúlveda e Las Casas sobre a barbárie dos índios estão inseridos nesta perspectiva. O “outro”, o índio, pode ser definido como humano ou não, bárbaro ou não. Entretanto mesmo quem o “defende” (Las Casas) o inclui em uma lógica colonial do conhecimento que o subalterniza, justamente ao não questionar, mas, pelo contrário, solidificar a existência de um *locus* de enunciação privilegiado.

Esta relação de conhecimento, a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial, se constitui a partir da modernidade/colonialidade e perdura na época atual. Significa, sobretudo, uma forma de controle epistêmico, pautada na relação *humanitas/anthropos*, que funciona estabelecendo um lugar privilegiado de conhecimento e a partir deste subalterniza os demais saberes.

Iniciada no século XVI, a (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial torna-se facilmente visualizável com o surgimento da disciplina científica “antropologia jurídica”, primeiramente a partir de um enfoque evolucionista. Nesse ponto, consideramos como o projeto iluminista das ciências do homem esteve diretamente relacionado com as ideias de evolução e progresso, estas resultaram no racismo científico e no surgimento da antropologia enquanto ciência, primeiro como ciência biológica e depois, cultural.

Salientamos que a antropologia estabelece uma divisão entre “nós” e “outros”, bem como uma “negação da simultaneidade”, ou seja, o antropólogo (o sujeito do conhecimento) sempre está em um tempo

diferente do “nativo”, do objeto de estudo. A ideia de um tempo diferente e privilegiado do antropólogo com relação aos “outros” (colonização do tempo), os povos colonizados, se sustentou na epistemologia ocidental eurocêntrica construída a partir da divisão do conhecimento *humanitas/anthropos*.

Consideramos que a antropologia jurídica desenvolveu-se no interior desse contexto moderno/colonial, pensando o direito e o jurídico a partir de um pretenso *locus* de enunciação privilegiado. Desta forma, contribuiu com a continuidade da modernidade/colonialidade, não apenas por ser colaboradora direta das administrações coloniais, mas também ao fortalecer a ideia de que o “outro” pode ser estudado a partir de um “nós” universal, neutro e objetivo. Mesmo com as diversas críticas em relação ao envolvimento da antropologia com o colonialismo realizadas no interior da própria disciplina, não houve um questionamento das relações de conhecimento coloniais e assim, da concepção de que determinados conhecimentos são superiores aos demais. Isso pode ser observado atualmente pelo discurso do “desenvolvimento” que expressa a ideia de que todos podem ser classificados a partir de um “ponto zero” de observação.

Para finalizar nosso trabalho, abordamos como os discursos do multiculturalismo oficial, da interculturalidade, do estado plurinacional e da descolonização, hoje tão difundidos, apresentam um duplo papel no cenário da modernidade/colonialidade/decolonialidade. Por um lado podem representar a lógica de conhecimento da modernidade/colonialidade, nesse sentido estariam reproduzindo e reforçando a subalternização de saberes a partir de uma uni-versalidade epistêmica. Por outro lado, significariam um potencial processo decolonial do conhecimento.

Ao representar a lógica da modernidade/colonialidade, tais discursos teriam o objetivo do reconhecimento e da inclusão do “outro”, sem, no entanto, questionar o controle de conhecimento *humanitas/anthropos*. Pelo contrário, para assumir um processo decolonial de conhecimento seria necessário a continuidade de um processo de decolonialidade da (*anthropos*)logia jurídica moderno/colonial e assim do imaginário (e de toda lógica do conhecimento que o sustenta) de que existem sujeitos universais (*humanitas*) que produziram discursos jurídicos universais.

A decolonialidade surge, nesse sentido, a partir do *anthropos* e possibilita a problematização da relação entre colonialidade e conhecimento. Busca romper com a lógica epistêmica que é imposta pelo *humanitas* como universal e direcionada ao *anthropos* com todas as

suas justificativas “salvacionistas”. Logo, possibilita a abertura de espaços (não apenas em um sentido retórico e simbólico) para a emergência da pluri-versalidade epistêmica.

Nosso texto objetiva contribuir, deste modo, para a construção de novas possibilidades de pensamento, ou seja, pensar o que foi sempre considerado impensável no âmbito dos estudos jurídicos, não em um sentido inclusionista, mas como um processo questionador da própria relação colonial de conhecimento. Em suma, assinala formas distintas de pensar, atuar e viver em relação aos padrões impostos pela modernidade/colonialidade.

Não entendemos a decolonialidade da (*anthropos*)logia jurídica como algo dado e um objetivo final, mas como um processo de desobediência epistêmica contínuo. Nesse sentido, consideramos que não é possível decolonizar instantaneamente todos os âmbitos da produção de saberes, principalmente o âmbito acadêmico, pois há muitas amarras eurocêntricas que não podem ser questionadas e modificadas de uma única vez (por exemplo, as normas para um trabalho acadêmico). Por isso, também, defendemos que o processo decolonial é lento. Entretanto, nossa tarefa enquanto pesquisadores é impulsioná-lo e pensá-lo a partir desta nova realidade que visualizamos não só na América Latina, mas no mundo todo.

Acreditamos, portanto, que esta pesquisa não necessariamente tem um “fim”, não acaba aqui. Nosso objetivo é abrir caminhos, deixar pistas abertas, mas também provocar, insurgir, despertar para novas/velhas perspectivas de pensamento. Por isso privilegiamos uma escrita que não tem por finalidade ser uma exposição didática e simplesmente explicativa, mas o interesse é “jogar” com as palavras e assim proporcionar ao leitor momentos que extrapolem as margens da escritura. Trata-se de possibilitar fugas, momentos de inquietação e desconforto, mas também de diálogos e horizontes “outros” em um ambiente acadêmico normalmente marcado por uma frieza e um pretenso distanciamento corporal e geográfico.

É para aqueles que se identificam com o plural, com o diverso, com o “outro”, com o “*anthropos*”, que esta tese foi escrita e “continuará” a ser escrita. Para aqueles que não querem um conhecimento que surge de longe e é imposto colonialmente como “puro” e “científico”, separado das pessoas, da vida, da natureza e da realidade.

Com estas palavras finalizamos a presente pesquisa, mas com o sentimento de que deveríamos continuar a escrever. Nossa esperança é que estas discussões possam prosseguir e contribuir para ampliação do

processo decolonial. Esta é uma condição indispensável para decolonizar a “sociedade”, o “direito”, o “estado”...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHINTE, Adolfo Albán. Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia. *In*:

PALERMO, Zulma (Ed.). **Arte y estética en la encrucijada**

descolonial. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009, p. 83-112.

_____. **Tiempos de zango y de guampín**: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo xx, 2007, 433 f. Tese (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos) Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2007.

ACOSTA, José de. **Predicación del evangelio en las indias**. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Madrid: Atlas, 1954.

Disponível em:

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/mcp/01361686433460613088024/p0000001.htm>>. Acesso em: 26 mar. 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. **Ideia da prosa**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: (contra os pagãos), parte II. Tradução de Oscar Paes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

ALBERNAZ, Renata O.; WOLKMER, Antonio Carlos. As questões delimitativas do direito no Pluralismo Jurídico. **Sequência**, Florianópolis, n. 57, p. 67-94, dez. 2008.

ANDRADE, Lúcia M. M. de; BELLINGER, Carolina K. I. Quilombos latinoamericanos. **Adital**. Notícias da América Latina e Caribe. 10 nov. 2009. Disponível em:

<<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=42756>>. Acesso em: 26 mar. 2011.

ANGHIE, Antony. **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ARNEIL, Barbara. **John Locke and America: The defence of english colonialism**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

ASSIES, Willen. Pueblos indígenas y sus demandas en los sistemas políticos. **Revista CIDOB d'Afers Internacionals**, Barcelona, n. 85-86, p. 89-107, maio 2009.

AYALA, Felipe Guamán Poma de. **La primera nueva crónica y buen gobierno (1615)**, Facsímil del manuscrito autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales. Departamento de manuscritos y libros raros, Det Kongelige Bibliotek, Copenhagen, 2001. Disponível em:
<<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>>
Acesso em: 14 de março de 2009.

BHABHA, Homi K. A questão do "outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 177-203.

_____. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de Lima Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. Campinas: Unicamp, 1995.

BUENAVENTURA, Enrique Jaramillo. Expertos culturales e intervención social: tensiones y transformaciones em antropología aplicada. **Revista CS**, Cali, n. 2, p. 265-285, ago. 2008.

CASTILLO, Aída Hernández. El derecho positivo y la costumbre jurídica. Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia. In: TORRES, Marta. **Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales**, México: Colegio de México, 2004, p. 1-51.

CASTRO, Josué Tomasini. Antropologia e África: da visão holística a desconstrução. **Revista África e Africanidades**, Brasília, ano 1, n. 1, maio 2008.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 169-186.

_____. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: _____.; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007. p. 79-91.

_____. El capítulo faltante de Imperio. La reorganización posmoderna de la colonialidad en el capitalismo posfordista. In: ZULETA, Mónica; ESCOBAR, Manuel Roberto; CUBIDES, Humberto. (Eds.). **Uno solo o varios mundos posibles? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007b, p. 69-87.

_____. **La hybris del punto cero**. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005b.

_____. Latinoamericanismo, modernidad, globalización. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. **Teorías sin disciplina**. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 169-205.

_____.; GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una

diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 9-23.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Tradução de Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga, Beñat Baltza Alvarez. Madrid: Akal, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa**. Barcelona: Tusquets, 2009.

COLAÇO, Thais Luzia. **“Incapacidade” indígena**: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas. Curitiba: Juruá, 2000.

_____. Os “novos” direitos indígenas. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LEITE, José Rubens Morato. (Org.). **Os “novos” direitos no Brasil**: natureza e perspectivas. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 75-98.

_____. DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Um diálogo entre o Pensamento Descolonial e a Antropologia Jurídica: elementos para o resgate dos saberes jurídicos subalternizados. **Sequência**, Florianópolis, n. 61, p. 85-109, dez. 2010.

CUGOANO, Ottobah. **Thoughts and sentiments on the evil of slavery**. London: Paul Edwards, 1969.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. A relação entre violência e Direito. **Revista Faculdade de Direito**, Caxias do Sul, n. 19, p. 101-116, 2009.

_____. Multiculturalismo versus Interculturalismo: por uma proposta intercultural da filosofia e do direito. **Desenvolvimento em Questão**, Ijuí, v.6, p.63-86, 2008.

_____. Saber e poder em Foucault: Por uma insurreição dos saberes jurídicos sujeitos. **Âmbito Jurídico**. Revista Jurídica Eletrônica, Rio Grande, ano XII, v.64, maio 2009b.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de J. Guinsberg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973.

DEVALLE, Susana B. C. **Antropologia, ideología, colonialismo**. *Estúdios de Asia y Africa, México*, v. XVIII, n. 3, p. 337-368, 1983.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

DUBE, Saurabh: Insurgentes subalternos y subalternos insurgentes. *In*. _____. **Sujetos Subalternos**. México, DF: El Colegio de México, 2001, p.39-89.

DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do outro**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Europa, modernidade, eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires. CLACSO, 2005, p. 55-69.

_____. Mas allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; DE BENAVIDES, Carmen Millán (Eds.). **Pensar (en) los intersticios**. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: CEJA. 1999.

_____. Meditaciones Anti-cartesianas. Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. **Tabula Rasa**. Revista de Humanidades, Bogotá, n. 9, p.153-197, jul./dez. 2008.

_____. **Metodo para una filosofía de la liberación**. Salamanca: Sígueme, 1974.

_____. Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). **Caribbean Studies**, v. 33. n. 2, p. 35-80, 2005b. Disponível em:
<<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39233204>> Acesso em: 24 de julho de 2010.

ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje**. Naturaleza, cultura y poética en la antropología contemporánea. Santafé de Bogotá: ICAN / Cerec, 1999.

_____. **Más allá del tercer mundo**. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.

_____. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**. Revista de Humanidades, Bogotá, n.1, p. 51-86, jan./dez. 2003.

ESPINOZA, Manuel Ignacio Martínez . Las juntas de buen gobierno y los caracoles del Movimiento Zapatista: fundamentos analíticos para entender el fenómeno. **RIPS**. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, Santiago de Compostela, v. 5, n. 1, p. 215-233, 2006.

ESTERMANN, Josef. **Si el sur fuera el norte**: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz: ISEAT, 2008.

EZE, Emmanuel Chukwudi. El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. *In*: MIGNOLO, Walter (ed.). **Capitalismo y geopolíticas del conocimiento**. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 201- 252.

EZLN. **Documentos y comunicados**. Ciudad de México: Era, 1994.

FABIAN, Johannes. **Time and the other**. How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Tradução de Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

_____. **Piel negra. Máscaras blancas**. Tradução de Angel Abad. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.

FERNÁNDEZ-OSCO, Marcelo. **Desatando invisibilidades, promoviendo pluriversidades**: pluralismo, derechos humanos e interculturalidad. La Paz: Defensor del Pueblo, 2008

_____. **El Ayllu y la reconstitución del pensamiento aymara**, 2009, 247 f. Tese (Doctor of Philosophy in the Department of Romance Studies) Graduate School of Duke University, Durham, 2009.

FERREIRA, Bernardo. O nomos e a lei: considerações sobre o realismo político em Carl Schmitt. **Kriterion**, Belo Horizonte, v.49, n.118, p.327-366, dez 2008.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

_____. **Ditos e escritos IV: estratégia poder-saber**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Curso do Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Ligia M. Pondé Vassalo. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GARCÉS, Fernando. Os esforços de construção descolonizada de um Estado plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas**. Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009, p. 167-192.

GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)**. Tradução de Bernardo Joffily. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GONZÁLEZ, George González. La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en. "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana". **A parte Rei**, n. 49, jan/2007.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. V. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar. 2007, p.63-91.

_____. Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. Entrevista realizada por Doris Lamos Canavate. **Tabula Rasa**. Revista de Humanidades, Bogotá, n. 7, p. 323-340, jul./dez. 2007b.

_____. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 32-33, 2007c.

_____. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p 115-147, mar. 2008.

_____.; MIGNOLO, Walter. Intervenciones descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, Revista de Humanidades, Bogotá, n.9, p. 29-37, jul./dez. 2008.

GROSSI, Paolo. Globalização, Direito, Ciência Jurídica. **Espaço Jurídico**, Joaçaba, v. 10, n. 1, p. 153-176, jan./jun. 2009.

GUHA, Ranajit. Preface. *In*: _____; SPIVAK, Gayatri. **Selected Subaltern Studies**, New York: Oxford University Press, 1988.

_____. Prefacio a los estudios de la subalternidad. *In*: CUSICANQUI, Silvia Rivera; BARRAGÁN, Rossana. **Debates**

Postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad. La Paz: Sephis, 1997, p. 23-24.

HALE, Charles R. ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. In: LAGOS, María L.; CALLA, Pámela (Org.). **Antropología del Estado.** Dominación y prácticas contestatarias em América Latina. La Paz: PNUD, 2007, p. 285-346.

_____.; MILLAMAN, Rosamel. Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido. In: SOMMER, Doris (Ed.). **Cultural agency in the Americas.** Durham: Duke University Press, 2006, p. 281-304.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, **Cadernos Pagu**, Campinas, n.5, p. 7-42, 1995.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império.** Tradução de Berilo Vargas. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARRIS, Marvin. **El desarrollo de la teoria antropologica.** Madri: Siglo Veintiuno Editores, 1979.

HARTOG, François. Entre les anciens et les modernes, les sauvages. **Révue d'histoire et d'archives de l'anthropologie.** v.11, p.23-30, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la filosofia de la historia.** Tradução de José Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1974.

HERREROS, José Luis Fuertes. O papel de Salamanca na Segunda Escolástica. Revista do Instituto *Humanitas* Unisinos **IHU on line**, Revista do Instituto *Humanitas* Unisinos, São Leopoldo, ano 10, n. 342, p. 35-37, 06 set. 2010.

HINKELAMMERT, Franz. La Inversión de los Derechos Humanos: el caso de John Locke. In: HERRERA FLORES, Joaquín et al. **El vuelo de anteo:** derechos humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUME, David. **Resumo de um Tratado da natureza humana**. Tradução de Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio. Porto Alegre: Edições Paraula, 1995.

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS. Editorial. **Nômadás**. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Bogotá, n. 26, p. 4-5, abril 2007.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Tradução de Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

_____. **Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? (*Aufklärung*)**. In: _____. Textos Seletos. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

KHATIBI, Abdelkebir. Maghreb plural. In: MIGNOLO, Walter (Org.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo**, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 71-92.

KROTZ, Esteban. Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica. In: _____. (Org.). **Antropología jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho**. Barcelona: *Anthropos*, 2002, p. 13-49.

KUPER, Adam. **Antropólogos e Antropologia**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

_____. **A reinvenção da sociedade primitiva**. Transformações de um mito. Tradução de Simone Miziara Frangella. Recife: EDUFPE, 2008.

_____. **Cultura**. La versión de los antropólogos. Barcelona: Paidós, 2001.

KUPPE, René; POTZ, Richard. La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro. In: ORDÓÑEZ

CIFUENTES, José Emilio Rolando (Coord.). **Antropología jurídica**, México: UNAM, 1995, p. 9-45.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: _____. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 21-53.

_____. Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. *In*: WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Eds.). **Indisciplinar las ciencias sociales**. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino. Quito: UASB y Abya Yala, 2002, p. 73-102.

LARAIA, Roque de Barros. Da ciência biológica a social: a trajetória da antropologia no século XX. **Habitus**, Goiânia, v. 3, n. 2, p. 321-345, jul./dez. 2005.

LAS CASAS, Bartolomé. **Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos**. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad y infinito**. Salamanca: Sígueme, 1987.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. *In*: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, 2006, p. 173- 196.

_____. Pensamento crítico desde a subalternidade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 34, p. 105-129, 2006b.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Tradução de Maria Clara Corrêa Dias. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

MATURANA, Humberto. **La objetividad, un argumento para obligar**. Santiago de Chile: Dolmen, 1997.

MENDOZA, Breny. Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental. **Revista Centroamericana de Ciencias Sociales (RCCS)**, San Jose, Costa Rica v. 3, n. 2, p. 85-94, 2006.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 71-103.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

_____. **Desobediencia epistémica**. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

_____. Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento independiente y libertad de-colonial. **Otros Logos**, Neuquén, v. 1, n.1, p. 8-42, 2010b.

_____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL; Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 25-45.

_____. **Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. Introducción: _____. (Org.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la**

liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 9-53.

_____. **La colonialidad:** la cara oculta de la modernidad. Catalog of museum exhibit: Modernologies. Museo de Arte Moderno de Barcelona, dez. 2009.

Disponível em:

<http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf>

Acesso em: 1 set. 2010.

_____. **La idea de América Latina.** La herida colonial y la opción descolonial. Barcelona: Gedisa, 2007b.

_____. La opción descolonial. **Letral.** Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos, Granada, n. 1, 2008b.

_____. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa.** Revista de Humanidades, Bogotá, n.8, p. 243-281. jan./jun. 2008c.

_____. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. *In:* SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente.** São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.

_____. Prefacio: Más sobre la opción descolonial. *In:* PALERMO, Zulma. **Pensamiento argentino y opción descolonial.** Buenos Aires: Del Signo, 2010c, p. 7-29.

_____. Prefacio. “Un paradigma otro”: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. *In:* _____.

Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003b, p. 19-60.

_____. Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista de Iñigo Clavo, María y Sanchez Mateos Rafael. **Bilboquet**, n. 8, 2007c.

Disponível em: <<http://bilboquet.es/B8/PAG/waltermignolo.html>>

Acesso em: 1 set. 2010.

_____. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. **Public Culture**, New York, v. 12, n. 3. p. 721-748, 2000.

_____. Who Speaks for the “Human” in Human Rights? **Hispanic Issues on Line**, Minnesota, v. 5, n. 1, p. 7-25, 2009c.

MORA, Luis Adrián Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial. **Revista Ixchel**, v. 1, 2009.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga. In: CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 41-65.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **O livro do filósofo**. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Moraes, 1987.

NODARI, Alexandre. **“a posse contra a propriedade”**: pedra de toque do Direito Antropofágico, 2007, 168 f. Dissertação (Curso de Pós-Graduação em Literatura). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2007.

O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

OSAMU, Nishitani. Deux notions occidentales de l’homme: *anthropos* et *humanitas*. In: SUPIOT, Alain (Org.). **Tisser le lien social**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l’homme, 2004, p. 15-23.

ORNELAS, Raúl. A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos caracoles. In: CECEÑA, Ana Esther. **Hegemonias e emancipações no século XXI**. CLACSO, 2005, p.129-167.

PANIKKAR, Raimon. La interpelación intercultural. In: ARNAIZ, Graciano González R. (coord). **El discurso intercultural**. Prolegómenos a una filosofía intercultural, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

PESÁNTEZ, Catalina León. **El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas**, 2008, 298 f. Tese (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos) - Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2008.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 20, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, 1991.

_____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, São Paulo, ano 17, n. 37, 2002.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-277.

_____. WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System. **ISSAI**, n. 134, p. 547-549, 1992.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. O Direito Primitivo. *In*. _____. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1973, p. 260-269.

RESTREPO, Eduardo; ESCOBAR, Arturo. Antropologías en el mundo. **Jangwa Pana**. Santa Marta, n. 3, p. 110 -131, jul. 2004.

_____.; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, 2010.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias mundiais: para um novo cenário global na antropologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 60, 2006, p. 147-165.

ROMANO, Ruggiero. **Mecanismos da conquista colonial**, São Paulo: Perspectiva, 1973.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

RUBIO, David Sánchez. Confrontar la simplificación del mundo jurídico. **Jornal Estado de Direito**, Porto Alegre. Ano 5, n. 28, p. 25, 2010.

_____. Sobre la racionalidad económica eficiente y sacrificial, la barbarie mercantil y la exclusión de los seres humanos concretos. **Sistema Penal & Violência**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 101-113, jul./dez. 2009.

RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos**. São Paulo: Editora Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2004.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALAMANCA, Felipe Castañedas. **El índio**: entre el bárbaro y el cristiano. Ensaio sobre filosofia de la conquista em Las Casas, Sepúlveda y Acosta. Bogotá: Universidad de los Andes, 2002.

SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomia, Estados Pluriétnicos e Plurinacionais. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas**. Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009, p. 63-90.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. (Coleção para um novo senso comum; v.4).

_____. Hay que reinventar la Universidad como tenemos que reinventar las ciencias sociales. **Gaceta**. México, n. 91-93, jul./set. 2005.

_____. Law: a map of misreading (toward a postmodern conception of Law). **Journal of Law Society**, v. 14, n. 3, p. 279-302, 1987.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: **Reconhecer para libertar**: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SCHMITT, Carl. **El nomos de la tierra**. Tradução de Dora Schilling. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2005.

_____. Teologia Política. In: AGUILAR, Hector Orestes (Org.). **Carl Schmitt, teólogo de la política**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América latina aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. In: MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Teoria crítica dos Direitos Humanos no século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 341- 367.

SLATER, David. **Geopolitics and the post-colonial**: Rethinking north-south relations. Oxford: Blackwell, 2004.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**: Investigação sobre a sua natureza e suas causas. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes; KRETZMANN, Carolina Giordani. Antropologia, multiculturalismo e direito: o reconhecimento das comunidades tradicionais no Brasil. *In*: COLAÇO, Thais Luzia. **Elementos de Antropologia Jurídica**. Florianópolis: Conceito, 2008, p. 93-124.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Puede hablar el subalterno? **Revista Colombiana de Antropología**. Bogotá, v. 39, p. 297-364, jan./dez. 2003.

TAMAYO, Juan José; FARIÑAS, Maria José. **Cultura y religiones en diálogo**. Madrid: Síntesis, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOSI, Giuseppe. Bartolomeu de Las Casas, primeiro teólogo e filósofo da libertação. **IHU on line**, Revista do Instituto *Humanitas* Unisinos, São Leopoldo, ano 10, n. 342, p. 17-19, 06 set. 2010.

TYLOR, Edward. A Ciência da Cultura *In*: CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 69-99.

VAN COTT, Donna Lee. **The friendly liquidation of the past**: the politics of diversity in Latin America, Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2000.

VERDUM, Ricardo. Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. *In*: _____. (Org.). **Povos indígenas**. Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009, p. 91-111.

VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*, de Américo Vespúcio (1503). *In*: AMADO, Janaína e FIGUEIREDO, Luiz Carlos (Org.). **Brasil 1500**: quarenta documentos. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VITÓRIA, Francisco de. **Os índios e o direito da guerra**: de indis et de jure belli relectiones. Tradução de Ciro Mioranza. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud. *In*: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, 2006, p. 7-12.

_____. **El moderno sistema mundial**. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Madrid: Siglo XXI Editores, 1979.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. Seminário Pluralismo Jurídico e Multiculturalismo, Brasília, 13-14 de abril 2010. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs_eventos/interculturalidad-critica-y-pluralismo-juridico> Acesso em 03 maio 2011.

_____. **Interculturalidad, estado, sociedade**: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

_____. Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. **Boletín ICCI-ARY Rimay**, Quito, ano 4, n. 36, mar. 2002.

_____. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 47-62.

WILHELM, Marco Aparício. Possibilidades e limites do constitucionalismo pluralista. Direitos e sujeitos na Constituição equatoriana de 2008 povos indígenas. *In*: VERDUM, Ricardo (Org.).

Povos indígenas. Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009, p. 135-150.

WOLF, Eric. **A Europa e os povos sem história.** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico.** Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2001.

WOORTMANN, Klaas. **O selvagem e o novo mundo:** ameríndios, humanismo e escatologia. Brasília: Editora UnB, 2004.

WRIGHT, Susan. La politización de la “cultura. In: BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana; ARRIBAS, Victoria (Eds.). **Constructores de otredad.** Una introducción a la antropología social y cultural. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

YAMPARA, Simon. O bem-viver como perspectiva ecobiótica e cosmogônica. **IHU on line**, Revista do Instituto *Humanitas* Unisinos, São Leopoldo, ano 10, n. 340, p. 19-22, 23 ago. 2010.

YEHIA, Elena. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. **Tabula Rasa**, Revista de Humanidades, Bogotá, n. 6, p. 85-115, 2007.

ZALDÍVAR, Víctor Bretón Solo de. ¿Más allá del neoliberalismo étnico? Enseñanzas desde los andes del Ecuador. **Boletín ICCI-ARY Rimay, Quito**, ano 7, n. 78, set. 2005.

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. In: JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj. **Estudios culturales.** Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 137-188.